

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFIA



TESIS DOCTORAL

Ética del deseo

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTORA

PRESENTADA POR

Gretel Abed Hekimian

Directores

**José María Álvarez
José Miguel Marinas**

Madrid, 2016

Universidad Complutense de Madrid

Facultad de Filosofía



Ética del deseo

Memoria para optar al grado de Doctor presentada por:

Gretel Abed Hekimian

Trabajo en co-tutela dirigido por:

Dr. José María Álvarez

Dr. José Miguel Marinas

Madrid, 2015.

Índice

<i>Síntesis: Ética del deseo</i>	4
<i>Sinthesis: Ethics of desire</i>	12
<i>Introducción</i>	19
<i>Contexto histórico</i>	35
<i>Justificación del proyecto</i>	39
<i>Metodología</i>	46

Capítulo 1: Orígenes del Psicoanálisis.

<i>1.1. Claves para pensar el psicoanálisis</i>	47
<i>1.2. Aparto psíquico: primera acotación</i>	52
<i>1.3. Un sujeto articulado: ello, yo, superyó</i>	56
<i>1.4. La antesala del deseo: las pulsiones</i>	58
<i>1.5. Contexto histórico del psicoanálisis</i>	60

Capítulo 2: El deseo en Freud

<i>2.1. La responsabilidad moral por los sueños</i>	62
<i>2.2. El masoquismo moral</i>	66
<i>2.3. La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna</i>	70
<i>2.4. Tres máximas éticas del psicoanálisis</i>	74

Capítulo 3: Entre Bataille y Lacan

<i>3.1. El erotismo: la aprobación de la vida hasta en la muerte</i>	80
<i>3.2. La angustia: una parte del deseo</i>	82
<i>3.3. La prohibición y la transgresión</i>	83

3.4. <i>La moral de la violencia como efecto del mundo de la razón.....</i>	84
3.5. <i>El deseo y el vacío.....</i>	86
3.6. <i>La transgresión como vía para superar la prohibición.....</i>	87
3.7. <i>El erotismo y el deseo.....</i>	90
3.8. <i>La cuestión de los límites.....</i>	93
3.9. <i>El otro que nos limita.....</i>	95
3.10. <i>Los instintos sádicos y las pulsiones.....</i>	97
3.11. <i>Kant con Sade.....</i>	99

Capítulo 4: El deseo en Lacan

4.1. <i>Amor, deseo y transferencia.....</i>	109
4.2. <i>Erastés y Erómenos.....</i>	111
4.3. <i>El ser y la falta.....</i>	112
4.4. <i>Sobre el amor divino.....</i>	113
4.5. <i>Hablar de amor es hablar de lo Real.....</i>	117
4.6. <i>El otro como objeto (objeto a).....</i>	118
4.7. <i>La metáfora del amor.....</i>	120
4.8. <i>La psicología del rico.....</i>	122
4.9. <i>Del amor al deseo.....</i>	123
4.10. <i>La medicina como el Gran Arte.....</i>	124
4.11. <i>El amor: más allá del campo simbólico.....</i>	125
4.12. <i>La tragedia de los amantes.....</i>	126
4.13. <i>El deseo: suspendido en una dialéctica.....</i>	127
4.14. <i>Entre-dos-muertes.....</i>	128
4.15. <i>El deseo del analista.....</i>	129

4.16. Eros y deseo.....	130
4.17. La mujer, el deseo o el nacimiento de Amor.....	131
4.18. El amor no es armonioso.....	133
4.19. El objeto ágalma.....	133
4.20. El amor como transferencia.....	137
4.22. Psique sorprende a Amor.....	139
4.23. El símbolo fálico y el deseo.....	141
4.24. El amor es dar lo que no se tiene.....	142

Capítulo 5: La ética del psicoanálisis

5.1. Función ética del psicoanálisis.....	146
5.2. Orígenes de la ética del psicoanálisis.....	147
5.3. Ideales o imperativos.....	148
5.4. La función del amo.....	149
5.5. La represión.....	150
5.6. El deseo de la ética del psicoanálisis.....	150
5.7. Kant y Sade.....	152
5.8. La aporía ética.....	154
5.9. La capacidad de sublimar.....	157
5.10. La creación ex-nihilo.....	158
5.11. La transgresión y el goce.....	159
5.12. Dios ha muerto.....	160
5.13. ¿Amarás a tu prójimo como a ti mismo?.....	161
5.14. El revés de la ley.....	162
5.15. La invención y el deseo.....	163

5.16. <i>El deseo no es el bien</i>	164
5.17. <i>La lógica utilitarista</i>	165
5.18. <i>La tragedia de Antígona</i>	167
5.19. <i>La felicidad no es el deseo</i>	172

Capítulo 6: El deseo y su interpretación

6.1. <i>Etimología del deseo</i>	176
6.2. <i>El deseo como deseo del Otro</i>	177
6.3. <i>El deseo del Otro es deseo reprimido</i>	180
6.4. <i>El lugar del deseo</i>	182
6.5. <i>Posiciones fantasmáticas del deseo</i>	183
6.6. <i>Hamlet y la figura de la madre</i>	184
6.7. <i>El duelo del deseo</i>	187
6.8. <i>¿Es el deseo la cosa?</i>	188

Capítulo 7: Las relaciones de objeto

7.1. <i>El partenaire o la pareja</i>	190
7.2. <i>La diferencia entre el hombre y la mujer</i>	192
7.3. <i>Las relaciones narcisistas y las relaciones anaclíticas</i>	193
7.4. <i>Pegan a un niño</i>	194
7.5. <i>Horror Vacui</i>	195
7.6. <i>Travestismo</i>	196
7.7. <i>La posición fantasmática o de objeto para el Otro</i>	197
7.8. <i>La angustia como parte de la alienación</i>	198

7.9. <i>La metáfora y la metonimia</i>	199
7.10. <i>La castración</i>	200
7.11. <i>El Edipo en la mujer</i>	201
7.12. <i>El fantasma del phallus dentatus</i>	202
7.13. <i>El padre simbólico</i>	204
7.14. <i>El Otro: lo inconsciente</i>	204
7.15. <i>El deseo del Otro y su salida</i>	205

Capítulo 8: Los nombres del padre

8.1. <i>Esa otra ética</i>	208
8.2. <i>El lenguaje unario no es el saber</i>	209
8.3. <i>El amor se localiza en la dimensión del saber</i>	210
8.4. <i>La Mujer no existe</i>	211
8.5. <i>No hay relación sexual</i>	212
8.6. <i>Más allá de la ética del bien</i>	215
8.7. <i>Las fórmulas de la sexuación</i>	216
8.8. <i>Sobre el saber inventado o la verdad no-toda</i>	218
8.9. <i>El cuerpo y el goce</i>	220
8.10. <i>La ética del deseo en relación a la clínica actual</i>	221

Capítulo 9: Conclusiones: Ética del deseo

9.1. <i>Ejes y puntos esenciales de la ética del deseo</i>	229
9.2. <i>Libertad y responsabilidad</i>	233
9.3. <i>La ética del deseo no es una ética de la razón</i>	234
9.4. <i>Ética, ethos, raíz o fuente de vida</i>	237

<i>9.5 .La Ciencia como instrumento de la tiranía.....</i>	<i>244</i>
<i>9.6 .El deseo: más allá del destino del sujeto.....</i>	<i>250</i>
<i>9.7 .Otra forma de libertad.....</i>	<i>253</i>
<i>9.8 .Otra forma de violencia.....</i>	<i>258</i>
 <i>Epílogo.....</i>	 <i>259</i>
<i>Bibliografía.....</i>	<i>260</i>

«No es tener sexo lo que cuenta, sino tener deseo. Hay demasiada gente que tiene sexo sin deseo. Todas esas mujeres escritoras hablan tan mal del tema, cuando es un mundo que a una le cae encima. Yo he sabido desde niña que el universo de la sexualidad era fabuloso, enorme. Y mi vida no ha hecho sino confirmarlo. Me interesa lo que se encuentra en el origen del erotismo, el deseo. Lo que no se puede, y quizás no se debe, apaciguar con el sexo. El deseo es una actividad latente y en eso se parece a la escritura: se desea como se escribe, siempre».

Marguerite Duras, entrevista en *Le Nouvel Observateur*, 14 de noviembre de 1986.-

AGRADECIMIENTOS

El recorrido que me ha llevado a la realización de este trabajo ha sido largo y sinuoso; ha sido parte de mi experiencia del viaje que ha sido llegar a esta ciudad tan especial que es Madrid. He venido en búsqueda de cierta libertad pero sobre todo en búsqueda de una distancia de aquello que, como dice Hegel, nos es dado.

Aquí, he encontrado a personas maravillosas: entre ellos a mi analista, Vilma Coccoz, a quien agradezco enormemente, ya que sin su fuerza y su pasión no hubiera podido concluir este trabajo.

A mis padres y a mi hermana, que aún en la distancia han sido cómplices y compañeros de este camino que decidí hacer a pesar de la nostalgia y el extrañamiento. Han sido un fuerte apoyo.

A José María Álvarez, por brindarme su ayuda. Merece mi más profunda admiración.

A José Miguel Marinas, por ser una especie de alter-ego en los temas de la ética y el psicoanálisis.

A mi compañero de la vida, Cristián, que ha sido un fuerte apoyo, y a quien debo la alegría de haber sido acompañada en este arduo y difícil proceso que ha sido reinventar una vida diferente a la anterior.

A todos aquellos que han sido parte de mi formación como psicoanalista de orientación lacaniana.

A los docentes de esta Universidad que me han abierto la posibilidad de pensar en una ética diferente: una ética del deseo.

Ética del deseo.

Introducción

Nuestra época se caracteriza por ser una época de «seducción». Lo es, en la medida en que el imperativo actual se ha tornado hacia el goce. Por esta causa me parece de suma importancia estar advertidos de los peligros que esta época conlleva tales como: el hedonismo, el individualismo, la cosificación, la bancarrota del saber, la homogeneización. Síntomas actuales que ponen en entredicho la función de la ética.

El psicoanálisis ha hecho grandes aportaciones a la ética. El descubrimiento freudiano ha subvertido la concepción filosófica del ser humano de siglos de pensamiento produciendo un verdadero corte en el pensamiento clásico o moderno donde se le otorgaba a «la razón» un valor muy importante pero que con el descubrimiento de «lo inconsciente» la razón, se vio puesta en jaque.

Cuando Freud descubre «lo inconsciente» da cuenta de que «la razón» es sólo una parte de la consciencia y que por lo tanto «no somos dueños de nuestra propia casa», como antes se pensó.

En una entrevista realizada a Jacques Lacan el 31 de mayo de 1957 por el periódico *L'express*, Lacan nos dice: «El psicoanálisis le anuncia que ha dejado de ser el centro de usted mismo»¹.

¹ Jacques LACAN, 1957, *En el margen*, Revista de psicoanálisis, 25 de abril del 2015, pp. 20-22.

El psicoanálisis tiene en efecto todas las características de subversión y de escándalo en el orden del hombre. Tal como cuando Copérnico nos anuncia que la Tierra, morada del hombre ha dejado de ser el centro del universo. Pues bien, el psicoanálisis nos anuncia que habita en nosotros otro sujeto: el inconsciente. En primer término esta noticia no fue muy bien aceptada, provocó escándalo. Pues Freud racionalizó lo que hasta en ese momento era imposible. El campo de la sin-razón, de lo inconsciente, el campo de las pasiones.

Este inconsciente del que hablamos funciona y tiene una lógica sin que el sujeto lo sepa. Este descubrimiento modificó la forma de entender al hombre.

Siglos de pensamiento se ven derrocados, cuando Sigmund Freud llega a la afirmación en el apartado F., titulado «La inconsciencia y la consciencia. La realidad», del capítulo 7 de *La interpretación de los sueños* [1900] de que:

«Para llegar a un exacto conocimiento del proceso psíquico es condición imprescindible dar a la consciencia su verdadero valor, tan distinto del que se ha venido atribuyéndosele con exageración manifiesta. En lo inconsciente tenemos que ver como afirma Lipps, la base general de la vida psíquica. Lo inconsciente es el círculo más amplio en el que se haya inscrito el de lo consciente. Todo lo consciente tiene un grado preliminar inconsciente, mientras que lo inconsciente puede permanecer en este grado y aspirar, sin embargo al valor completo de una función psíquica. Lo inconsciente es lo psíquico verdaderamente real: su naturaleza interna nos es tan desconocida como la realidad del mundo exterior y

nos es dado por el testimonio de nuestra consciencia tan incompletamente como el mundo exterior por el de nuestros órganos sensoriales»².

Esta primera tesis será fundamental para partir hacia una reflexión ética que tome en cuenta al deseo así como al inconsciente concebido tal como Lacan lo elabora en el seminario 11 de *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, donde el inconsciente ya no se sitúa tanto del lado del sujeto alienado en su historia, sino más bien del lado de la discontinuidad, de lo que aparece con carácter evanescente en las formaciones del inconsciente. Tal como Lacan dice:

«El inconsciente nos muestra la hiancia por donde lo inconsciente empalma con un real, real que puede muy bien por su parte no estar determinado. Hay que situar al inconsciente en la dimensión de una sincronía [...] se trata siempre del sujeto en tanto indeterminado»³. Este punto obliga a Lacan a suponer más bien «un sujeto de lo inconsciente» a diferencia de «lo inconsciente» como tal. Asiduo a los cursos de Hegel que dictaba Kojève entre 1933 y 1939, que también frecuentaba Bataille, Lacan va a aplicar la consideración hegeliana del deseo entendido como presupuesto de un ser cuya constitución depende del deseo ajeno. Lacan participó en los cursos de Kojève sobre *La fenomenología del espíritu* [1807] y se apoyó en algunos de sus conceptos para desarrollar los propios. Lacan se basa básicamente en uno de los pasajes de *La fenomenología del espíritu*: «La dialéctica del amo-esclavo» para desarrollar algunas nociones fundamentales en su enseñanza: el deseo como deseo del Otro (deseo de

² Sigmund FREUD, *La interpretación de los sueños*, 1900, Tomo I, Obras completas, Madrid, Biblioteca Nueva, 1996, pp. 1091-1092.

³ Jacques LACAN, seminario 11, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, 1987, Buenos Aires, Paidós, p. 9.

reconocimiento), el discurso del amo y el concepto de negación que surgen del concepto de deseo en Hegel.

Para Hegel, el hombre para ser verdaderamente hombre debe superar su condición necesaria, lo que Hegel llama el ser-dado (no creado por acción consciente ni voluntaria) para transformarla en condición humana. Lo propio del hombre es dirigirse hacia aquello que supera su condición necesaria y encuentra que no puede ser ninguna otra cosa más que el deseo. El deseo de transformar la condición necesaria del hombre.

El intento de superar la condición necesaria produce un cambio radical. Ese ser que se nutre de deseos será creado por él mismo como deseo por su deseo ya no un ser cosificado, estático, en identidad consigo mismo sino que será en esencia devenir, vacío, presencia de ausencia. Su ser consistirá en ser lo que no es. Y su forma no será el espacio sino el tiempo⁴. En palabras de Kojève:

«Ese Yo será así su propia obra: será (en el porvenir) lo que él ha devenido (por la negación) en el presente de aquello que ha sido (en el pasado) pues esta negación se efectúa en vistas de lo que devendrá. En su ser mismo ese Yo es devenir intencional, evolución querida, progreso consciente y voluntario»⁵.

Vemos en este párrafo que el cambio se produce cuando el deseo se niega en tanto otro y se transforma en para-sí. Es decir, conseguir que ese deseo que antes se dirigía hacia el otro ahora se dirige para sí mismo. En otras palabras, para Hegel el hombre satisfecho es quien ha suprimido dialécticamente su esclavitud. Cuando esto sucede, el

⁴ Marcela NEGRO DE LESERRE, artículo titulado «El deseo es el deseo del Otro. La influencia de Hegel en Lacan». www.kennedy.edu.ar/.../Psicoanalisis.aspx?...%2FDocsDep29%2FRevista.

⁵ A. KOJÈVE, *La dialéctica del amo y el esclavo*, 1996, Buenos Aires, Fausto, p. 13.

hombre es plenamente porque es consciente de su finitud, acepta y soporta plenamente su propia muerte. El hombre entonces es deseo de un deseo, es un deseo que desea otro deseo: vacío, dirigido a un vacío, que rechaza la identidad (el ser dado) en la búsqueda de ser puro devenir, un acto de transformación hacia (lo no-dado).

Por eso, Hegel dice que el hombre es su muerte, pues la negatividad no es otra cosa que la finitud del ser. Así mismo, la equipara con libertad, porque la libertad del hombre se forma en la medida en que él puede matar lo dado en él para ser puramente humano, puro devenir⁶. «La libertad es la autonomía frente a lo dado»⁷.

A partir de estas premisas Lacan desarrollará gran parte su teoría del deseo. En el año 1953, en «Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis» encontramos ya un reconocimiento explícito de esta apertura del deseo a una alteridad de la cual depende el sujeto para su constitución como sujeto deseante⁸. La influencia hegeliana acompañada del estructuralismo de Lévi-Strauss defienden la siguiente hipótesis que es esencial para comprender en qué punto existe una alienación constitutiva en el sujeto haciendo referencia a lo que algunos llaman: determinismo de lo simbólico.

Es decir, el lenguaje entendido como un orden imperativo que da forma pero que a la vez es inconsciente en estructura. En otras palabras el significante es una especie de régimen que preexiste al sujeto y que lo divide. El sujeto queda sometido al lenguaje y al mismo tiempo se constituye como un ser en falta, dividido, no completo. Entonces es a partir del Otro (el lenguaje) que el sujeto se constituye como dividido y esta división le

⁶ Marcela NEGRO, *op. cit.*

⁷ A. KOJÈVE, *La idea de muerte en Hegel*, 1982, Madrid, Leviatán, p. 81.

⁸ Jacques LACAN, 1953, «Función y campo de la palabra», *Escritos I*, Buenos Aires, Paidós, p. 200.

lleva a cierta permanente alienación con respecto a una alteridad que lo nombra y lo garantiza.

Ambas tesis, tanto la freudiana que sostiene que hay un «inconsciente» y la segunda tesis lacaniana («El deseo es el deseo del Otro»), me llevan a pensar y a proponer una salida ética frente a esta determinación.

La presente investigación emerge entonces del deseo de construir una reflexión ética. Una ética no estática, no anclada en el deseo de reconocimiento (o en el deseo del Otro), sino con base en el reconocimiento del deseo que definiré en términos de *Ética del deseo*.

Metodología y objetivos

El objetivo general de esta tesis es entonces construir una reflexión ética. Una concepción ética basada en el hallazgo psicoanalítico que definiré en términos de la ética del deseo.

Lacan señala que el inconsciente aspira más bien a un «querer ser». Pero también nos dice que «el deseo es el deseo del Otro». Fórmula radical que nos lleva a suponer un sujeto alienado. Es decir, si el deseo es el deseo del Otro ¿qué nos queda de lo propio del sujeto?, ¿qué nos queda de responsabilidad y libertad? y más aún, ¿cómo proponer una ética que salga de este circuito de alienación?, ¿una ética del deseo?

Para responder con fundamentos y para poder desarrollar estas preguntas, se tomarán en cuenta los siguientes objetivos específicos:

1) Señalar las claves para pensar la ética del psicoanálisis.

- 2) Analizar y explicar el concepto de deseo y su relación con la ética en Freud, a través del análisis de los siguientes textos: *La interpretación de los sueños*, «La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna», «La responsabilidad moral por los sueños», *Tótem y tabú* y *El malestar en la cultura*.
- 3) Tejer un puente entre Freud y Lacan a partir del análisis de la lectura: *El erotismo* de Georges Bataille.
- 4) Analizar y explicar el concepto de deseo y su relación con la ética en Lacan, a través de la lectura de los seminarios: *La transferencia*, *La ética del psicoanálisis*, *El deseo y su interpretación*, *Las relaciones de objeto* y el seminario de *Los nombres del padre*.
- 4) Elaborar una síntesis en términos de *ética del deseo*.

Resultados y conclusiones

Para concluir me gustaría retomar la pregunta de Lacan: ¿Ha actuado usted en conformidad con el deseo que lo habita?

Retomando la pregunta de Lacan del seminario dedicado a la *Ética del psicoanálisis*, que a su vez crea la tercera máxima ética del psicoanálisis, como hemos visto en el primer capítulo de esta investigación, podemos afirmar al nivel de conclusiones que esta pregunta no es nada fácil de responder, ya que apunta a aquello que nos habita, que nos atraviesa, que nos agujera, que nos deja en falta y que la vez no podemos saber casi nada de ello.

De este deseo, entonces quedan abiertas muchas preguntas ya que como hemos visto a lo largo del recorrido de esta tesis el deseo que nos habita no es propio, es decir, es un deseo investido por el discurso de nuestros padres, de la sociedad, de los tutores, de

los docentes, de las leyes, de la economía, de la lógica del sistema entre otros. Con ello podemos entonces apreciar también que muchos de nuestros pensamientos y acciones son moldeadas para fines previamente establecidos y no por nosotros ni nosotras mismas.

Sin embargo, esta dificultad no es del todo un impedimento para partir hacia cierta ruptura con respecto al deseo del Otro y poder encontrarnos con nuestro propio deseo.

Sin duda, para llegar a ello se tendrá que realizar un camino sinuoso, en el cual nos encontraremos con la angustia, con nuestro propio ser reflejado con aquello que no queremos afrontar, y así a partir de estas pequeñas subversiones como podemos tener encuentros fugaces con el deseo.

Ethics of desire

Introduction

The present age is characterized as a time of "seduction". It is, to the extent that the current imperative has become towards *jouissance*. For this reason it seems important to be aware of the dangers this age entails such as hedonism, individualism, bankruptcy of knowledge, homogenization. Current symptoms that challenge the role of ethics.

Psychoanalysis has made great contributions to ethics. Freud's discovery has subverted the philosophical conception of human thinking by producing a cut in classical or modern thought where they gave "reason" an important value but with the discovery of "the unconscious" reason, was put in check.

When Freud discovered "the unconscious" he realized that "reason" is only a part of consciousness and that "we do not own our own home" as we previously thought so.

In an interview with Jacques Lacan on May 31, 1957 by L'Express Newspaper, Lacan says: «Psychoanalysis announces that reason is no longer the center of yourself»⁹.

Psychoanalysis has indeed all the characteristics of subversion and scandal in the order of man. As when Copernicus tells us that the Earth, home of man is no longer the center of the universe. Well, psychoanalysis tells us that in each subject inhabits another subject: the unconscious.

⁹ Jacques LACAN, 1957, *At the margin*, Journal of Psychoanalysis, April 25, 2015, p. 20-22.

At first this news was not very well accepted, it caused outrage. For Freud rationalized what until then was impossible. The field of unreason, the unconscious, the field of passions.

This unconscious of which we speak works without the subject's knowledge and has its own logic. This discovery changed the way we understand man.

Centuries of thought are overthrown, when Sigmund Freud arrives at the statement in paragraph F. entitled «The unconsciousness and consciousness. The reality.», Chapter 7 of *The Interpretation of Dreams* [1900] that:

«To reach a precise knowledge of the psychic process is an essential condition to give its true value consciousness, so different from that has been attributing to manifest exaggeration. In the unconscious we must see as Lipps says, the general basis of psychic life. The unconscious is the larger circle that has been registered on the conscious. Everything conscious has a preliminary unconscious level, while the unconscious can stay in this degree and aspire, but the full value of a psychic function. The unconscious is the truly real psychic: its internal nature is as unknown to us as the reality of the outside world is given to us by the testimony of our consciousness so incompletely as the outside world through our sensory organs»¹⁰.

This first thesis will be critical to develop an ethical reflection that takes into account desire and the unconscious as Lacan elaborates it in the seminar 11, *The four fundamental concepts of psychoanalysis*, where the unconscious is no longer placed on

¹⁰ Sigmund FREUD, *The Interpretation of Dreams*, 1900, Volume I, Collected Works, Madrid, Biblioteca Nueva, 1996, p. 1091-1092.

the subject alienated in its history, but rather on the side of discontinuity, of what appears to be evanescent in the formations of the unconscious. As Lacan says:

«The unconscious shows us the *hiatusness* (*hiancia*) where the unconscious connects with a real, real that may not be determined. The unconscious must be placed in the dimension of a synchrony [...] it is always the subject as undetermined». This point forces Lacan to assume "a subject of the unconscious" instead of "the unconscious" as such.

This unconscious *hiatusness* (*hiancia*) establishes itself as preontological, it is not being nor non-being, it is rather: not accomplished; the unconscious is not ontic but ethical: it is not so much a being, but a desire to be.

In the seminar 6, *Desire and its interpretation*, Lacan says, «Desire is the desire of the Other», enigmatic phrase, but takes into consideration a determination on the subject. This means, on one hand, that desire is located on an unconscious level, it remains veiled and that in turn it requires the recognition of the Other to be named. There is therefore a desire of recognition in the subject at this first phase that differs radically from what would be the second phase (end of analysis), where the key could be formulated instead, as the recognition of desire.

Regular to the courses taught by Kojève about Hegel between 1933 and 1939, (which also frequented Bataille), Lacan will apply the Hegelian concept of desire, understood as a being whose constitution depends on the desire of the other.

Lacan attended to the courses taught by Kojève on *The Phenomenology of Mind* [1807] and leaned on some of its concepts to develop his own. Lacan is based primarily on one passage of *The Phenomenology of Mind*: «The dialectic of master-slave» to

develop some fundamental notions in his teaching: desire as desire of the Other (desire for recognition), the master discourse and the concept of denial that arise from Hegel's concept of desire.

According to Hegel, for man to be truly man, he must overcome his necessary condition, what Hegel called the given-being (not created by conscious action or desire), to transform it into human condition. The particularity of man is to go towards that which exceeds its necessary condition and he finds that it cannot be anything more than desire. The desire to transform the necessary condition of man.

This attempt to overcome the necessary condition produces a radical change. That being that feeds by desires will be instead created for himself by his desire as desire and not as a reified, static being, in identity with itself, but it will essentially be becoming, empty, presence of absence. It's being consists in being what is not. And its shape is not space but time. In the words of Kojève:

«That I will be his own work: it will be (in the future) what it has become (by negation) in the present of what it has been (in the past) for this denial is made in view of what will become. In its very being that I is intentional becoming, dear evolution, conscious and voluntary progress»¹¹.

We see in this paragraph that change occurs when desire is denied as other and becomes for-itself, i.e., the desire that was before heading to the other, now is heading towards itself. In other words, for Hegel the satisfied man is the man who has abolished slavery dialectically. When this happens, man is fully aware of its finitude, accepts and

¹¹ A. Kojève, *The master-slave dialectic*, 1996, Buenos Aires, Fausto, p. 13.

fully supports his own death. The man then is desire of a desire, it is a desire who desires another desire: Empty led to an emptiness, which rejects the identity (given being) in the quest to be pure becoming, an act of transformation towards (the non-given).

So Hegel says that man is death, because negativity is nothing but the finitude of being. It is freedom also, because freedom is when the man can kill the given being to be purely human, pure becoming. «Freedom is the autonomy from the given being».

From these premises Lacan will develop his theory of desire. In 1953, in «Function and Field of Speech and Language in Psychoanalysis» we find an explicit recognition of this desire, open to an otherness, which depends on the subject's constitution as desiring subject. Hegelian influence accompanied with Levi-Strauss structuralism defend the following hypothesis, that is essential to understand where there is a constitutive alienation in the subject referring to what some call: determinism of the symbolic.

That is, the language understood as an imperative order that shapes, but is unconscious while in structure. In other words, the signifier is a kind of regime that pre-exists the subject and divides him. The subject is subject to the language and at the same time it is constituted as a being with faults, divided, not complete. The language constitutes the subject as divided, and this division leads to a permanent alienation from certain otherness that names him and guarantees him.

Both theses, the Freudian holding that there is "unconscious" and the second Lacanian thesis "desire is the desire of the Other" lead me to think and propose an ethical road in front of this determination.

Methodology and Objectives

The overall objective of this thesis is to build an ethical reflection. An ethical conception based on the psychoanalytic discovery that I will define in terms of: ethics of desire.

Lacan says that the unconscious aims to a "desire to be". But he also tells us that "desire is the desire of the Other." Radical formula that leads us to assume an alienated subject. That is, if the desire is the desire of the Other what is left of the subject's own?, what is left of responsibility and freedom? and further, how to propose an ethic that comes out of this circuit ?, an ethics of desire?

To develop these questions the following specific objectives will be considered:

- 1) Report the keys to think the ethics of psychoanalysis.
- 2) Analyze and explain the concept of desire and ethics in relation to Freud, through the analysis of the following texts: *The Interpretation of Dreams*, «Cultural sexual morality and modern nervousness», «The moral responsibility for the dreams».
- 3) Knit a bridge between Freud and Lacan from the analysis of Georges Bataille's eroticism.
- 4) Analyze and explain the concept of desire and ethics in relation to Lacan, through reading the seminars: *The transfer*, *The ethics of psychoanalysis*, *Desire and its interpretation*, *Object relations* and *Names of the father*.
- 4) Develop a synthesis in terms of ethics of desire.

Results and Conclusions

Returning to the question of Lacan: «Have you acted in conformity with the desire that is in you»? in the seminar on the *Ethics of Psychoanalysis*, which conforms the third ethical law of psychoanalysis as we saw in the first chapter of this research, we see at the level of conclusions that this question is not easy to answer, because it points to what inhabits us, that pierces us, leaving us at fault and that we can't know almost anything about it.

Desire, then lefts open many questions. As we have seen over the course of this thesis the desire that lives within us is not proper, it is vested by the speech of our parents, society, tutors, teachers, laws, economics, among others. Many of our thoughts and actions are shaped by previously established purposes and not by ourselves.

However, this challenge is not quite an impediment to leave (to break with) the desire of the Other and to meet our own desire.

Certainly, to reach it we will have to take a winding road, where we will find trouble with our own being reflected in what you do not want to face, and from these small subversions we can have fleeting encounters with desire.

Fleeting, because it is impossible, it is outside the realm of the symbolic. So the *ethics of desire* is finding a way that can provide greater freedom in the ideological apparatuses fastened to the thoughts in the emerging consumerism rather than their own desire.

Introducción

Nuestra época se caracteriza por ser una época de «seducción». Lo es, en la medida en que el imperativo actual se ha tornado hacia el goce. Por esta causa me parece de suma importancia estar advertidos de los peligros que ésta época conlleva tales como: el hedonismo, el individualismo, la cosificación, la bancarrota del saber, la homogeneización. Síntomas actuales que ponen en entredicho la función de la ética.

El psicoanálisis ha hecho grandes aportaciones a la ética. El descubrimiento freudiano ha subvertido la concepción filosófica del ser humano de siglos de pensamiento, produciendo un corte en el pensamiento clásico o moderno, donde se le otorgaba a «la razón» un valor muy importante, pero que con el descubrimiento de «lo inconsciente», la razón se vio puesta en jaque.

Cuando Freud descubre «lo inconsciente», da cuenta de que «la razón» es sólo una parte de la consciencia y que, por lo tanto, «no somos dueños de nuestra propia casa», como antes se pensó.

En una entrevista realizada a Jacques Lacan el 31 de mayo de 1957 por el periódico *L'express*, Lacan nos dice: «El psicoanálisis le anuncia que ha dejado de ser el centro de usted mismo»¹².

El psicoanálisis tiene, en efecto, todas las características de subversión y de escándalo en el orden del hombre. Tal como cuando Copérnico nos anuncia que la Tierra, morada del hombre, ha dejado de ser el centro del universo. Pues bien, el psicoanálisis nos anuncia que habita en nosotros otro sujeto: el inconsciente.

¹² Jacques LACAN, 1957, *En el margen*, Revista de psicoanálisis, 25 de abril de 2015, p. 20-22.

En primer término, esta noticia no fue muy bien aceptada; provocó escándalo, pues Freud racionalizó lo que hasta ese momento era imposible: el campo de la sin-razón, de lo inconsciente, de las pasiones.

Este inconsciente del que hablamos funciona y tiene una lógica sin que el sujeto lo sepa. Este descubrimiento modificó la forma de entender al hombre.

Siglos de pensamiento se ven derrocados cuando Sigmund Freud llega a la afirmación, en el apartado F. del capítulo 7 de *La interpretación de los sueños* [1900], titulado «La inconsciencia y la consciencia. La realidad.», de que:

«Para llegar a un exacto conocimiento del proceso psíquico es condición imprescindible dar a la consciencia su verdadero valor, tan distinto del que se ha venido atribuyéndosele con exageración manifiesta. En lo inconsciente tenemos que ver como afirma Lipps, la base general de la vida psíquica. Lo inconsciente es el círculo más amplio en el que se haya inscrito el de lo consciente. Todo lo consciente tiene un grado preliminar inconsciente, mientras que lo inconsciente puede permanecer en este grado y aspirar, sin embargo al valor completo de una función psíquica. Lo inconsciente es lo psíquico verdaderamente real: su naturaleza interna nos es tan desconocida como la realidad del mundo exterior y nos es dado por el testimonio de nuestra consciencia tan incompletamente como el mundo exterior por el de nuestros órganos sensoriales»¹³.

Esta primera tesis será fundamental para partir hacia una reflexión ética que tome en cuenta el deseo, así como el inconsciente, concebido tal como Lacan lo elabora en el

¹³ Sigmund FREUD, *La interpretación de los sueños*, 1900, Tomo I, Obras completas, Madrid, Biblioteca Nueva, 1996, p. 1091-1092.

seminario 11, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, donde el inconsciente ya no se sitúa tanto del lado del sujeto alienado en su historia, sino más bien del lado de la discontinuidad, de lo que aparece con carácter evanescente en las formaciones del inconsciente. Tal como Lacan dice:

«El inconsciente nos muestra la hiancia por donde lo inconsciente empalma con un real, real que puede muy bien por su parte no estar determinado. Hay que situar al inconsciente en la dimensión de una sincronía [...] se trata siempre del sujeto en tanto indeterminado»¹⁴. Este punto obliga a Lacan a suponer más bien «un sujeto de lo inconsciente» a diferencia de «lo inconsciente» como tal.

Esta hiancia inconsciente se establece como preontológica, no es ser, ni no-ser, es más bien: no realizado. El inconsciente no tiene un carácter óntico, sino ético: no es tanto un ser, sino un querer ser.

En el seminario 6, *El deseo y su interpretación*, Lacan nos dice: «El deseo es el deseo del Otro», frase enigmática, pero que supone una determinación en el sujeto. Esto significa, por un lado, que el deseo se encuentra localizado en un nivel inconsciente, es decir, que permanece velado y que a su vez requiere del reconocimiento del Otro para poder ser nombrado. Hay, por lo tanto, en el sujeto, un deseo de reconocimiento en esta primera fase que se diferencia radicalmente de lo que supondría la segunda fase (al final del análisis), cuya clave se podría formular más bien, en acceder al reconocimiento del deseo.

¹⁴ Jacques LACAN, seminario 11, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, 1987, Buenos Aires, Paidós, p. 9.

Asiduo a los cursos de Hegel que dictaba Kojève entre 1933 y 1939, que también frecuentaba Bataille, Lacan va a aplicar la consideración hegeliana del deseo entendido como presupuesto de un ser cuya constitución depende del deseo ajeno.

Lacan participó en los cursos de Kojève sobre *La fenomenología del espíritu* [1807] y se apoyó en algunos de sus conceptos para desarrollar los propios. Lacan se basa, principalmente, en uno de los pasajes de *La fenomenología del espíritu*: «La dialéctica del amo-esclavo», para desarrollar algunas nociones fundamentales en su enseñanza: el deseo como deseo del Otro (deseo de reconocimiento), el discurso del amo y el concepto de negación, que surgen del concepto de deseo en Hegel.

Según Hegel, el hombre, para ser verdaderamente hombre, debe superar su condición necesaria, lo que Hegel llama el ser-dado (no creado por acción consciente ni voluntaria), para transformarla en condición humana. Lo propio del hombre es dirigirse hacia aquello que supera su condición necesaria y encuentra que no puede ser ninguna otra cosa más que el deseo. El deseo de transformar la condición necesaria del hombre.

El intento de superar la condición necesaria produce un cambio radical. Ese ser que se nutre de deseos será creado por él mismo como deseo por su deseo, ya no un ser cosificado, estático, en identidad consigo mismo, sino que será en esencia devenir, vacío, presencia de ausencia. Su ser consistirá en ser lo que no es. Y su forma no será el espacio, sino el tiempo.¹⁵ En palabras de Kojève:

¹⁵ Marcela NEGRO DE LESERRE, artículo titulado «El deseo es el deseo del Otro. La influencia de Hegel en Lacan». www.kennedy.edu.ar/.../Psicoanalisis.aspx?...%2FDocsDep29%2FRevista.

«Ese Yo será así su propia obra: será (en el porvenir) lo que él ha devenido (por la negación) en el presente de aquello que ha sido (en el pasado), pues esta negación se efectúa en vistas de lo que devendrá. En su ser mismo ese Yo es devenir intencional, evolución querida, progreso consciente y voluntario»¹⁶.

Vemos en este párrafo que el cambio se produce cuando el deseo se niega en tanto otro y se transforma en para-sí; es decir, conseguir que ese deseo que antes se dirigía hacia el otro, ahora se dirija para sí mismo. En otras palabras, para Hegel el hombre satisfecho es quien ha suprimido dialécticamente su esclavitud. Cuando esto sucede, el hombre es plenamente porque es consciente de su finitud, acepta y soporta plenamente su propia muerte. El hombre, entonces, es deseo de un deseo; es un deseo que desea otro deseo; vacío, dirigido a un vacío, que rechaza la identidad (el ser dado) en la búsqueda de ser puro devenir, un acto de transformación hacia (lo no-dado).

Por eso, Hegel dice que el hombre es su muerte, pues la negatividad no es otra cosa que la finitud del ser. Asimismo, la equipara con libertad, porque la libertad del hombre se forma en la medida en que él puede matar lo dado en él para ser puramente humano, puro devenir¹⁷. «La libertad es la autonomía frente a lo dado»¹⁸.

A partir de estas premisas, Lacan desarrollará gran parte de su teoría del deseo. En el año 1953, en «Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis», encontramos ya un reconocimiento explícito de esta apertura del deseo a una alteridad de

¹⁶ A. KOJÈVE, *La dialéctica del amo y el esclavo*, 1996, Buenos Aires, Fausto, p. 13.

¹⁷ Marcela NEGRO, *op. cit.*

¹⁸ A. KOJÈVE, *La idea de muerte en Hegel*, 1982, Madrid, Leviatán, p. 81.

la cual depende el sujeto para su constitución como sujeto deseante¹⁹. La influencia hegeliana, acompañada del estructuralismo de Lévi-Strauss, defienden la siguiente hipótesis, esencial para comprender en qué punto existe una alienación constitutiva en el sujeto haciendo referencia a lo que algunos llaman: determinismo de lo simbólico.

Es decir, el lenguaje entendido como un orden imperativo que da forma, pero que a la vez es inconsciente en estructura. En otras palabras, el significante es una especie de régimen que preexiste al sujeto y que lo divide. El sujeto queda sometido al lenguaje y, al mismo tiempo, se constituye como un ser en falta, dividido, no completo. Entonces, es a partir del Otro (el lenguaje) que el sujeto se constituye como dividido, y esta división le lleva a cierta permanente alienación con respecto a una alteridad que lo nombra y lo garantiza.

Ambas tesis, tanto la freudiana que sostiene que hay un «inconsciente», como la segunda tesis lacaniana de que «el deseo es el deseo del Otro», me llevan a pensar y a proponer una salida ética frente a esta determinación.

Lacan señala que el inconsciente aspira más bien a un «querer ser», pero también nos dice que «el deseo es el deseo del Otro», fórmula radical que nos lleva a suponer un sujeto alienado. Si el deseo es el deseo del Otro, ¿qué nos queda de lo propio del sujeto?, ¿qué nos queda de responsabilidad y libertad?, y más aún, ¿cómo proponer una ética que salga de este circuito de alienación?, ¿una ética del deseo?

El hallazgo psicoanalítico apunta desde esta perspectiva a una experiencia ética:

¹⁹ Jacques LACAN, 1953, «Función y campo de la palabra», *Escritos I*, Buenos Aires, Paidós, p. 200.

«Quien puede hallarse bien, no sé si decir curado o centrado o simplemente capaz es quien puede tomar su vida en sus propias manos y compartirla, o jugársela, en la ciudad, en el mundo. Aranguren solía decir –y en ello cifraba el sentido más básico de lo que sabemos de moral– decía capaz de superar el estar desmoralizado. El psicoanálisis se propuso como una experiencia de viaje, de aproximación constante y no tensa, a las raras y tozudas señales de lo incomprensible de uno. Es una experiencia moral, de discernimiento. Es una experiencia ética propia y común»²⁰.

La presente investigación emerge, entonces, del deseo de construir una reflexión ética. Una ética no estática, no anclada en el deseo de reconocimiento (o en el deseo del Otro), sino en el reconocimiento del deseo que definiré en términos de *ética del deseo*.

Para desarrollar esta investigación haciendo hincapié en el contexto histórico, me basaré también en la siguiente tesis de José Miguel Marinas: «El psicoanálisis es una respuesta ética a la crisis de identidad que no se agota en el espacio de la sesión»²¹. Así, el psicoanálisis plantea una ética, una experiencia y un saber. El sujeto moral experimenta hoy en día una crisis de identificación y un complejo proceso de nombrarse de nuevo.

En este sentido, el psicoanálisis es una de las respuestas a la fractura de fin de siglo. Una elaboración emancipatoria en el escenario de experiencias sin nombre de la

²⁰ José Miguel MARINAS, 2004, *La ciudad y la esfinge: contexto ético del psicoanálisis*, Madrid, Síntesis, p. 25.

²¹ José Miguel MARINAS, 1999, *Más allá de las máximas: sobre ética y psicoanálisis*, Madrid, Universidad Complutense, p. 69.

crisis o en el espacio mudo de la mecánica de un sistema que se presentaba como dotado de una racionalidad técnica irrefrenable.

Así, el psicoanálisis supone una doble perspectiva:

«Incorpora las relaciones distorsionadas que perturban y en las que puede reconstruirse el sujeto, pero no desde una moral de contenidos (una ética material) sino desde un marco universalista al que pretende superar críticamente. Lo hace prestando atención precisa a las formas, la letra, los significantes, las señales, los síntomas en que tales distorsiones se manifiestan»²².

La situación actual del mundo muestra cómo el ser humano cada vez se ha ido deshumanizando, su dignidad es desconocida o ultrajada, sus necesidades insatisfechas y sus derechos negados. En el mundo actual, por efecto del afán de bienes materiales, la preocupación por el "tener", la publicidad, los medios, entre otros, producen el fortalecimiento del narcicismo propiciando el individualismo, el egoísmo y la indiferencia. En el mundo actual, las circunstancias concretas que se producen en el trabajo, producen la pérdida del sentido y conducen a la utilización de las personas como simples objetos materiales.

El psicoanálisis se propone, en este sentido, como una salida frente a dicho malestar. Pero lo que es interesante del psicoanálisis es que funda una nueva ética basada en la falta, es decir, en el inconsciente, a diferencia de las éticas anteriores que surgen del discurso filosófico.

²² *Ibidem*, p. 72.

El lugar de la falta tiene diversas articulaciones, que van desde la tachadura del sujeto, su desaparición por la elisión significativa, hasta lo que Lacan llamó el objeto a. El término "ética" para Lacan es el lugar donde habita la posibilidad de entender la novedad y el alcance del descubrimiento de Freud.

Si el psicoanálisis se ocupa de calcular el lugar de una falta en tanto ética, su empresa teórica es la de extraer el agujero central: ese objeto que llamamos objeto a. A diferencia de los principios éticos que proponen Aristóteles y Kant, el psicoanálisis nos invita a pensar en una nueva propuesta ética.

Para Aristóteles, la ética es una ciencia del carácter, una dinámica de los hábitos, un adiestramiento y, finalmente, una educación. Conserva la línea directriz de una búsqueda hacia el Bien. Se basa en el principio de no-contradicción. Nada puede ser y no ser al mismo tiempo y en el mismo sentido. Toda acción humana se realiza en vistas a un fin y el fin de la acción es el bien que se busca. Vemos así una profunda identificación con el bien, ya que las acciones emprendidas por el hombre son un "instrumento" para conseguir a su vez otro fin u obtener otro bien. Vemos la primacía de lo material, de la posesión de los bienes en esta primera perspectiva ética.

Kant, en cambio, parte de la conciencia de las representaciones fenoménicas del yo y se aboca a la estética trascendental. Sus tres obras éticas: *Fundamentación metafísica de las costumbres*, *Crítica de la razón práctica* y *Metafísica de las costumbres*, se caracterizan por una búsqueda de una ética con carácter de universalidad, tal como la ciencia, y para conseguir dicho principio, separó las éticas empíricas (todas las anteriores) de la ética formal (ética de Kant). La ética debe ser universal y vaciada de

contenido empírico, pues, según Kant, de la experiencia no se pueden extraer deberes formales. Debe ser *a priori*, es decir, previa a la experiencia y autónoma, dada desde dentro del individuo, no desde fuera²³.

Para Kant, la práctica de la virtud requiere de dos condiciones que garanticen la libertad moral del individuo. Primero, el autodominio como la capacidad de someter todas las facultades, sentimientos e inclinaciones, a la razón; en segundo lugar, la moderación como disposición en la que el respeto por la ley es más fuerte que todos los sentimientos. A pesar de esta profunda dependencia de los deberes de virtud a las condiciones subjetivas del agente moral, la metafísica de las costumbres desecha la posibilidad de fundar la ciencia de los deberes éticos en motivos empíricos. Lo más interesante es que en la división subjetiva de los deberes se utilizan exclusivamente máximas para rechazar la intemperancia y la ambición desmedida, aunque estas admiten, por su propia naturaleza, grados de moderación en la satisfacción de los placeres.

La lucha kantiana contra una fundamentación empírica del deber también es visible en su posición respecto a la felicidad como motivo del actuar moral. Para él, es patológico el actuar que considera la búsqueda de la felicidad como su motivo.

Tanto Freud como Lacan fueron lectores de Kant. Dieron cuenta de la importancia y del efecto que el imperativo kantiano tuvo en el hombre moderno; es decir, notaron la presencia de la universalidad del imperativo categórico kantiano como

²³ Diego PÉREZ RIVAS, *Sobre la crítica kantiana a la filosofía moral aristotélica*, 2013, Università degli Studi di Torino, p.113.

fenómeno de nuestra cultura y no sólo como concepto filosófico. Así como también la relación que tiene con la culpa y la apertura más allá de lo cerrado del imperativo²⁴.

La dimensión ética de los sueños significa indagar en la presencia de la universalidad del imperativo categórico kantiano. Bajo esta fórmula, podemos disponer uno de los elementos seguramente más escandalosos del diálogo ética y psicoanálisis, precisamente porque ética remite a discurso consciente, voluntario y, por ello, susceptible de responsabilidad, mientras que el plano no consciente no tendría tal entidad. Y sin embargo, Freud, como luego Lacan, muestra el juego moral que se constituye en el sueño. Al hablar de los sueños como atisbo de la otra escena vital, hay toda una serie de referencias a la presencia de la relación ética e inconsciente, al igual que a la presencia onírica de Kant o del imperativo categórico como indicador de la represión en la cultura. Más allá de los registros de estilo, de los clichés de un kantiano por cultura, como comienza siendo Freud, hay una entrada en las referencias de Kant para autorizarse y para desplazarlas²⁵. Esta misma referencia le servirá a Lacan para escribir el texto de «Kant con Sade», donde muestra el revés del imperativo kantiano. Muestra cómo el imperativo categórico retorna de otro modo: a modo de goce.

En ese sentido, nombrar el altruismo del imperativo categórico como opción del individuo («Obra de tal manera») supondría dejar de lado su dimensión más radical, la que Lacan mejor sabe leer: la presencia del Otro en la constitución del sujeto. Es lo que destaca Freud en *El problema económico del masoquismo*:

²⁴ José Miguel MARINAS, *Kant y el reverso de la Ilustración: una lectura ética y política de Lacan*, 2004, Δαίμων. Revista de Filosofía, nº 33, p. 123.

²⁵ *Ibidem*, p. 124.

«Si ya tenemos dicho que el yo encuentra su función en conciliar entre sí, en reconciliar, las exigencias de las tres instancias a las que sirve, podemos agregar que también para esto tiene en el superyó el arquetipo a que puede aspirar. En efecto, este superyó es el subrogado tanto del ello como del mundo exterior. Debe su génesis a que los primeros objetos de las mociones libidinosas del ello, la pareja parental, fueron introyectados en el yo, a raíz de lo cual el vínculo con ellos fue desexualizado, experimentó un desvío de las metas sexuales directas. Sólo de esta manera se posibilitó la superación del complejo de Edipo. Ahora bien, el superyó conservó caracteres esenciales de las personas introyectadas: su poder, su severidad, su inclinación a la vigilancia y el castigo. Como lo he señalado en otro lugar, es fácilmente concebible que la severidad resulte acrecentada por la desmezcla de pulsiones que acompaña a esa introducción en el yo. Ahora el superyó, la conciencia moral eficaz dentro de él, puede volverse duro, cruel, despiadado hacia el yo a quien tutela. De ese modo, el imperativo categórico de Kant es la herencia directa del complejo de Edipo»²⁶.

Dice Lacan, en la clase 6 de *La ética del psicoanálisis*:

«Entiéndanlo bien: Kant nos invita, cuando consideramos la máxima que regla nuestra acción, a considerarla un instante como la ley de una naturaleza en la que estaríamos destinados a vivir. Este es, le parece, el aparato que nos hace rechazar con horror tal o cual máxima a la que nuestras inclinaciones nos arrastrarían gustosamente. Nos brinda ejemplos al respecto, cuya notación concreta

²⁶ Sigmund FREUD, *El problema económico del masoquismo*, 1924, en Obras completas, Madrid, Biblioteca Nueva.

no carece de interés considerar, pues, por evidentes que parezcan, pueden prestarse, al menos para el analista, a algunas reflexiones. Pero observen que dicen las leyes de una naturaleza, no de una sociedad. Está por demás claro que las sociedades no sólo viven muy bien teniendo como referencia leyes que están lejos de soportar la instalación de una aplicación universal, sino que más bien, como lo indiqué la vez pasada, las sociedades prosperan por la transgresión de esas máximas. Se trata pues de la referencia mental a una naturaleza en la medida en que está ordenada por las leyes de un objeto construido en ocasión de la pregunta que nos hacemos acerca del tema de nuestra regla de conducta. Esto tiene consecuencias llamativas en las que no entraré ahora. No quiero aquí, para operar el efecto de choque, de despertar, que me parece necesario en el camino de nuestro progreso, más que hacerles observar lo siguiente —si la *Crítica de la razón práctica* apareció en 1788, siete años después de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, hay otra obra que apareció seis años después de la *Crítica de la razón práctica* poco después de Termidor, en 1795, y que se llama *La filosofía en el tocador*. La filosofía en el tocador, como saben todos, pienso, es obra de cierto marqués de Sade, célebre por más de una razón. Su celebridad de escándalo no dejó de acompañarse al inicio de grandes infortunios y, puede decirse, del abuso de poder cometido con su persona, pues permaneció cautivo unos veinticinco años, lo cual es mucho para alguien que no cometió, por Dios, que sepamos, ningún crimen esencial y que en nuestra época llega, en la ideología de algunos, a un punto de promoción que también, puede decirse, implica al menos algo confuso, si no excesivo»²⁷.

²⁷ Jacques LACAN, seminario 7, *La ética del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós.

«En suma, Kant es de la opinión de Sade. Pues para alcanzar absolutamente das Ding, para abrir todas las compuertas del deseo, ¿qué nos muestra Sade en el horizonte? Esencialmente, el dolor. El dolor del prójimo y también el propio dolor del sujeto, pues en este caso no son más que una única y misma cosa. No podemos soportar el extremo del placer, en la medida en que consiste en forzar el acceso a la Cosa. Esto es lo que crea el lado irrisorio, el lado —para emplear un término popular— maniático, que estalla ante nuestros ojos en las construcciones noveladas de un Sade —a cada instante se manifiesta el malestar de la construcción viviente, el mismo que hace tan difícil para nuestros neuróticos la confesión de algunos de sus fantasmas. Los fantasmas, en efecto, en cierto grado, en cierto límite, no soportan la revelación de la palabra. Henos aquí pues llevados nuevamente a la ley moral en tanto que ella se encarna en cierto número de mandamientos. Me refiero a esos diez mandamientos, cuya reunión se encuentra en el origen, no tan perdido en el pasado, de un pueblo que se distingue él mismo como elegido»²⁸.

Este párrafo nos devuelve a la fundación de un nuevo sujeto ético, el que articula el hallazgo psicoanalítico de un sujeto que no se abarca totalmente a sí mismo; que se ha constituido en virtud de una represión que no es natural sino cultural. Ese sujeto establece nuevos vínculos, y para ello tiene que recorrer críticamente qué lugar ocupa lo inconsciente en sí y en el vínculo con los otros.

Así, Lacan se enfrenta con la ética especialmente aristotélica de la presencia del *Summo Bien*, y la kantiana, que invita a superar la ignorancia culpable (como dice el propio Kant en la respuesta a la pregunta: *¿Qué es la Ilustración?*). Por esta causa, Lacan

²⁸ *Ibidem*.

recorre una completa revisión de la ética clásica en al menos tres seminarios (*Sobre la transferencia*, donde toma *El Banquete* de Platón como referente obligado de un mandato central del análisis: la fidelidad al propio *daimon* en un contexto fundante de afinidad, dependencia de la captura imaginaria del otro y posibilidad de superar el ocultamiento de este hecho; *La ética del psicoanálisis*, donde, partiendo de la culpa, trata de fundar un imperativo basado precisamente en la obligación moral de acompañar el propio *daimon*: no ceder en cuanto al deseo; *El revés del psicoanálisis*, en el que se plantea la apertura de lo ético a la dinámica del deseo en un sentido radical: lo ético no se cierra sobre la utilidad, deja abierta siempre la cuestión fundante que avala la sociabilidad). Probar que al prójimo no lo podemos amar, desear su bien, sin al mismo tiempo tratar de examinar cuál es el nuestro, de cada cual, y esta es una operación que implica reconocer la ambivalencia radical del deseo y del vínculo²⁹.

Así vemos cómo Freud y Lacan dan cuenta de que el imperativo categórico kantiano funda el importante papel de la interiorización psíquica de la función represiva. Este mecanismo de represión, como protagonista de la historia, va a ocupar una pieza clave en el discurso freudiano. El término *Verdrängung* tiene una doble carga semántica: por un lado, sirve para describir un mecanismo social-político coactivo ejercitado desde el exterior que reduce y limita las posibilidades de libertad y de acción en el sujeto que lo padece; por otro lado, se refiere al procedimiento psíquico descrito por Freud en virtud del cual un complejo de ideas se ven afectadas o investidas de una carga libidinal, son desviadas por el *yo* hacia lo inconsciente de un sujeto por resultar incompatibles con los parámetros éticos y culturales de la realidad.

²⁹ *Ibid.*, p. 134.

«Ha descubierto el psicoanálisis cuán ampliamente participan las circunstancias y exigencias sociales en la etiología de la neurosis. Las fuerzas que producen la limitación y la represión de las pulsiones por el *yo* nacen esencialmente de la docilidad del mismo con respecto a las exigencias culturales. Cuando la represión de las pulsiones en el individuo joven se produce con independencia de la educación y el ejemplo, habremos de suponer que la exigencia primitiva ha llegado a convertirse, al fin, en una propiedad hereditaria organizada por el hombre. Lo que hoy constituye una represión interna fue en su tiempo sólo externa, resultando así que lo que hoy se plantea ante cada individuo como exigencia cultural externa podrá convertirse un día en disposición interna de la represión»³⁰.

Asimismo, Freud asume una tendencia pulsional originaria hacia la violencia y una cierta impotencia de la razón sobre las pasiones. La obra de Freud al respecto constituye, en este sentido, una denuncia de las consecuencias que el exceso de represión cultural impone en la vida psíquica de los individuos, un exceso que, para Freud, afecta en mayor medida el registro sexual y, para Lacan, el registro del deseo.

³⁰ Sigmund FREUD, *Múltiple interés del psicoanálisis*, 1913, en Obras Completas, Madrid, Biblioteca Nueva, p. 1863.

Contexto Histórico

Es importante situarnos en un contexto histórico. Freud desmitifica el concepto de razón, atravesando el ideal que se había fijado en la época moderna, donde el objetivo era sumergir al individuo en reglas uniformes, en el imperativo moral, homogeneizar y dictar una ley universal.

La ley rigorista cae, y junto con ella, la razón ilustrada, dando paso y libertad al despliegue de la personalidad íntima, en una búsqueda de placer más que de deber. El derecho a la libertad antes circunscrito a lo político, a lo económico, al saber, ahora se desarrolla en las costumbres de la vida cotidiana. «De esta manera ha surgido una buena dosis de irracionalismo en la filosofía última, y se ha practicado un filosofar que tiene en cuenta otros procesos tales como la afirmación del deseo»³¹.

La sociedad moderna creía en el futuro, en la ciencia, enaltecía la razón, pero se dice que la razón falló, porque ha producido guerras y genocidios, hambre e injusticia y no se han cumplido las promesas de bienestar que traía. Por esto hoy casi nadie cree en el porvenir del totalitarismo, poco a poco han ido cayendo los líderes, el padre ideal, la familia ideal.

El hombre actual, por tanto, descrece del porvenir y del sentido proyectual, le basta con vivir en el presente. Los ideales de lo absoluto, de una lógica dual, de un centro, de un origen y un fin, tampoco tienen cabida en el pensamiento del sujeto contemporáneo.

³¹ Mauricio BEUCHOT, *Posmodernidad, hermenéutica y analogía*, México, D.F., Porrúa, 1996, p. 13.

El prototipo del hombre moderno es aquel que confiaba en que el curso de la historia debía estar orientado por el progreso; vivía y proyectaba su vida para ello. Para él, el progreso garantiza que el día de mañana será mejor que el de hoy. En cambio, la época actual surge del descreimiento, de la desconfianza. Hoy en día ya no se cree que el progreso constituya necesariamente un bien para la humanidad. «El progreso se ha vuelto rutina»³², dice el filósofo italiano Gianni Vattimo en su libro *El fin de la modernidad*.

Termina la modernidad y se da comienzo a lo que algunos, hoy en día, llaman: hipermodernidad. Gilles Lipovetsky, en su libro *La era del vacío* [1986], articula grandes conceptos para definir la hipermodernidad, tales como: proceso de personalización, destrucción de las estructuras colectivas de sentido, hedonismo, consumismo y seducción como forma de regulación social. En palabras de Lipovetsky:

«Los presentes artículos y estudios, no tienen otro nexo de unión que el de plantear todos ellos a niveles diferentes: el mismo problema general: la conmoción de la sociedad, de las costumbres, del individuo contemporáneo de la era del consumo masificado, la emergencia de un modo de socialización y de individualización inédito, que rompe con el instituido desde los siglos XVII y XVIII. Desvelar esa mutación histórica aún en curso es el objeto de estos textos, considerando que el universo de los objetos, de las imágenes, de la información y de los valores hedonistas, permisivos y psicologistas que se le asocian, han generado una nueva forma de control de los comportamientos, a la vez que una diversificación incomparable de los modos de vida, una imprecisión sistemática de la esfera privada, de las creencias y los roles, dicho de otro modo, una nueva fase

³² Gianni VATTIMO, *El fin de la modernidad*, 1986, Barcelona, Gedisa, p. 61.

en la historia del individualismo occidental. Nuestro tiempo sólo consiguió evacuar la escatología revolucionaria, base de una revolución permanente de lo cotidiano y del propio individuo: privatización ampliada, erosión de las identidades sociales, abandono ideológico y político, desestabilización acelerada de las personalidades; vivimos una segunda revolución individualista»³³.

Cuando Lyotard acuña el concepto de postmodernidad a finales de los años setenta y escribe que ya «se han acabado los grandes relatos»³⁴, se palpa en las sociedades desarrolladas de todo el mundo una potente sensación de liberación. El «narciso cool», individualista y consumista que tan bien retrata Lipovetsky en *La era del vacío* y *El imperio de lo efímero*, es un ser optimista en su goce, un individuo que vive el presente olvidado del pasado y sin preocupación por el futuro. Veinte años después, esa euforia de los años postmodernos ya no es la misma. En *Los tiempos hipermodernos*, Lipovetsky advierte al lector del fin de la euforia. El hedonismo que caracterizó los años ochenta ya no existe. En la hipermodernidad, el desempleo, la preocupación por la salud, las crisis económicas y un largo sinfín de síntomas que provocan ansiedad individual y colectiva se han introducido en el cuerpo social.

El peligro viene, para Lipovetsky, de lo que él denomina una inquietante fragilización y desestabilización emocional de los individuos. La debilidad de cada uno tendría su origen en el hecho de que cada vez estamos menos preparados para soportar las desgracias de la existencia, y ello no porque el culto al éxito o al consumo provoque esa fragilidad, sino porque las grandes instituciones sociales han dejado de proporcionar la

³³ Gilles LIPOVETSKY, *La era del vacío*, 1986, Barcelona, Anagrama, p. 5.

³⁴ Jean-François LYOTARD, *La condición postmoderna*, 1979, Barcelona, Cátedra, p. 4.

sólida armazón estructuradora de antaño³⁵. De ahí vendría la ola de trastornos psicosomáticos, depresiones y demás angustias con las que las distintas industrias que producen psicofármacos se enriquecen.

En otras palabras, la salud se ha convertido en un negocio que tiene intereses propios, rechazando así toda mirada ética y produciendo, por ende, una cosificación de los sujetos.

³⁵ Gilles LIPOVETSKY, *op. cit.*, p.14.

Justificación del proyecto

Es por esta causa la urgencia al llamado de la ética, pero resaltando el objetivo de alcanzar una ética más real —no excluyente— de diversos factores, tales como el deseo, el inconsciente y sus implicaciones en dicha disciplina.

Por un lado, la modernidad o la concepción unívoca se caracteriza por imponer un solo método para hacer ciencia, con una tendencia hacia la universalización tanto de la epistemología como de la ética que genera, a su vez, un sentido de hegemonía. Por el otro, la tendencia de la concepción equívoca que se presenta como una reacción ante el centralismo, pero que sin embargo cae en un excesivo pluralismo, que al mismo tiempo puede resultar peligroso, ya que manifiesta una tendencia hacia la bancarrota del saber.

Entre los filósofos más sobresalientes que discurren en una ética unívoca se encuentra Emmanuel Kant, el padre de la modernidad. Kant acepta los ideales prácticos del cristianismo como forma de vida moral común. Para Kant, como perteneciente a la tradición cristiana: «El bien absoluto es una voluntad santa, de hecho la voluntad buena o santa es el concepto mismo del Dios como bien absoluto y como ser moralmente perfecto»³⁶. De esta manera, el hombre cristiano, aunque no desprecia los beneficios de las acciones, valora como bien superior la voluntad de hacer el bien, es decir, el valor moral de la acción que no reside en sus consecuencias, sino en su buena intención. La dificultad radica en cómo llevar adelante una imitación de Dios como ideal moral. De hecho, todo el argumento presupone que sólo podemos ser morales si aspiramos a ser

³⁶ Victoria CAMPS, *Historia de la ética*, 1992, vol. 3, Barcelona, Crítica, p. 332.

como Dios, si aspiramos a realizar en nosotros la voluntad que quiere una ley universal como bien absoluto.

De entrada, esta idea de voluntad buena es un ideal duro para un ser como el hombre. Una ley universal le parece extraña, fuera de sí mismo, contradictoria con su naturaleza, ya que de esta forma, el hombre se ve obligado por su ideal moral de voluntad buena a poner en tela de juicio lo que considera natural hacer. Entonces, la idea de una voluntad buena racional, con su ley universal como objeto de su querer, es un principio objetivo que choca con la naturaleza e inclinación propia de las condiciones subjetivas de nuestra voluntad. Así:

«La libertad sólo se deja ver en el dolor que nos causa. La razón práctica centrada en su papel de juez moral de las máximas, es una potencia anti-natural de primer orden. Su primera función es romper toda complacencia consigo mismo, ese aprecio a la propia persona que surge por inclinación, infundado en razones previo a todo juicio. No sólo hace desaparecer la arrogancia, sino también el natural amor a sí mismo, sustituido por el amor a sí mismo razonable, que no es sino la capacidad de defender la posición propia desde el análisis que nos ha entregado el juicio moral»³⁷.

Siguiendo esta hipótesis, el hombre que usa la ley moral como criterio de juicio no estará inclinado a considerar buena la totalidad de su naturaleza, ya que si nos consideramos seres que, por inclinación, aspiramos al narcisismo en todas las dimensiones de nuestra existencia natural, como bien Freud ha mostrado, la ley moral es motivo determinante objetivo de acción y su respeto es motivo subjetivo determinante.

³⁷ *Ibíd.*, p. 357.

Kant no sólo reitera la imposibilidad de que el cumplimiento del deber tenga como efecto la felicidad, sino que además esta relación de causa-efecto entre dignidad y felicidad no pasa por el hombre, sino a través del creador inteligible de su naturaleza. Esto es, el hombre sólo puede pensarse como reunido y completo a través de Dios. En este Dios pensado, en este Dios razón, causa suprema de la naturaleza, debería entonces el hombre poner su esperanza. Una esperanza que exige un sacrificio, una subordinación.

Esta concepción, por tanto —desde la mirada analítica—, tiene un anclaje en una existencia despiadada y dolorosa hasta el punto de no poder diferenciarse de un estilo intelectual sádico-masoquista³⁸. Bajo esta línea, la moral sólo tendría como complemento de humanidad a la religión, y por lo tanto la noción de Kant de hombre como fin en sí, resulta en un hombre que tiende a anularse a sí mismo, tal como Nietzsche lo previno.

En su libro, *El espinoso sujeto: el centro ausente de la ontología política*, Slavoj Žižek desarrolla otra crítica a todo sistema de pensamiento. Al hablar de la ética en Kant, encuentra dos antinomias que llevan su teoría al fracaso:

La primera es la antinomia matemática, la cual muestra el fracaso del intento kantiano de resumir la multiplicidad del mundo en una sola fórmula matemática; la segunda, la antinomia dinámica, muestra la contradicción de su ley moral universal, en el sentido de que ésta aspira al mundo noumenal al cual no podemos tener acceso directo,

³⁸ Sadomasoquismo proviene de la unión de dos términos: sadismo y masoquismo. El sadismo, la obtención de placer al realizar actos de crueldad o dominio, y el masoquismo, el que encuentra placer sufriendo los malos tratos. El término sadismo viene del Marqués de Sade, escritor y filósofo francés autor de numerosas obras donde el sadismo sexual ocupa un papel de gran importancia. Su antónimo y complemento potencial es el masoquismo.

por lo tanto, según Žižek, muestra un concepto vacío. Es la «violencia de la imaginación», dice Žižek, lo que lleva a Kant al fracaso:

«De modo que cuando Kant se esfuerza en ir más allá del dominio de la imaginación y articular las ideas racionales como base de la dignidad humana, Heidegger interpreta que ese es un retroceso, un “repliegue” ante el abismo de la imaginación. Y tiene razón, en la medida en que Kant trata en efecto de fundamentar la imaginación en un sistema de ideas racionales cuyo status es noumenal»³⁹.

Entonces, para Kant una voluntad es realmente pura, moral, valiosa, cuando sus acciones están regidas por imperativos puramente categóricos. En términos lógicos, en toda acción hay una materia y una forma; la materia de la acción es aquello que se hace o se omite (porque una omisión es lo mismo que una acción con el signo menos). Pues bien, en toda acción u omisión hay una materia que es lo que se hace o se omite, y hay una forma que es el por qué se hace o por qué se omite. Entonces, la formulación será: una acción denota una voluntad pura y moral cuando es hecha no por consideración al contenido empírico de ella, sino simplemente por respeto al deber; es decir, como imperativo categórico y no como imperativo hipotético. Ese respeto al deber es simplemente la consideración de la forma del deber, sea cual fuera el contenido ordenado en ese deber:

«Para desenvolver el concepto de una voluntad digna de ser estimada por sí misma, de una voluntad buena sin ningún propósito ulterior, tal como ya se

³⁹ Slavoj ŽIŽEK, *El espinoso sujeto: El centro ausente de la ontología política*, Buenos Aires, Paidós, 2001, p. 53.

encuentra en el sano entendimiento natural, sin que necesite ser enseñado, sino más bien explicado, para desenvolver ese concepto que se halla más bien en la cúspide de toda la estimación que hacemos de nuestras acciones y que es la condición de todo lo demás, vamos a considerar el concepto del deber, que contiene el de una voluntad buena, si bien bajo ciertas restricciones y obstáculos subjetivos, los cuales sin embargo, lejos de ocultarlo y hacerlo incognoscible, más bien por contraste lo hacen resaltar y aparecer con mayor claridad»⁴⁰.

Esta consideración a la forma pura le proporciona a Kant la fórmula del imperativo categórico, o sea la ley moral universal que es la siguiente: «Obra de tal manera que puedas querer que el motivo que te ha llevado a obrar sea una ley universal»⁴¹. Esta exigencia de que la motivación sea una ley universal vincula enteramente a la moralidad a la pura forma de voluntad, no a su contenido.

«Aquí es la mera legalidad en general —sin poner por fundamento ninguna ley determinada a ciertas acciones— la que sirve de principio a la voluntad y tiene que servirle de principio si el deber no ha de ser por doquiera una falsa ilusión y un concepto quimérico, y con todo esto concuerda perfectamente la razón vulgar de los hombres en sus juicios prácticos, y el principio citado no se aparta nunca de sus ojos»⁴².

Dejando atrás a la modernidad, dos exponentes importantes de la línea postmoderna con carácter equivocista, son Paul Feyerabend y Richard Rorty. Ambos han tratado de mostrar la bancarrota de la postura unívoca y han propuesto una

⁴⁰ Emmanuel KANT, *Fundamentación metafísica de las costumbres*, 2004 [14.^a], México, D. F., Porrúa, p. 24.

⁴¹ Manuel GARCÍA MORENTE, *Lecciones preeliminares de filosofía*, 1989 [12.^a], México, D.F., Porrúa, p. 232.

⁴² Emmanuel KANT, *Fundamentación*, *op. cit.*, p. 28.

concepción tan pluralista que «raya en el equivocismo y siempre corren el peligro de caer en él»⁴³.

Feyerabend preparó este giro con su teoría anarquista o dadaísta de la ciencia. En su teoría, no existen reglas que valgan unívocamente para todas las ciencias, ni tampoco para todos los científicos. Todo lo contrario, la intención es ir en contra de las reglas para permitir una libertad irrestricta a todos los científicos que puedan desempeñarse. Así muestra los casos en que las reglas para su desarrollo y transformación deben de ser violadas. Para esto se deben permitir hipótesis que contradigan resultados experimentales establecidos y aceptados. Cada teoría postula un método distinto, no una aplicación distinta del método general. En su libro, *Contra el método*, Feyerabend sostiene que la ciencia es una actividad esencialmente anarquista, lo cual no es sólo más realista y humanitario, sino que promueve mejor el progreso de la ciencia y la sociedad. Esto nos lleva a los principios de inconmensurabilidad, y se desenlaza en el único principio universal de la ciencia: «todo es permitido»⁴⁴.

Rorty manifiesta parecida situación. Asevera que la epistemología no ha podido cumplir los propósitos de explicar cómo se refleja o espeja el mundo en el pensamiento, y por eso más bien espera el abandono de la epistemología a favor de la hermenéutica. Pero entiende la hermenéutica de una forma un tanto más libre y anarquista que los clásicos, como Heidegger, Gadamer o Ricoeur.

En consecuencia, la filosofía para Rorty debe renunciar a ser sistemática y, en lugar de eso, ha de ser edificante. Debe ayudar a edificarnos a nosotros mismos y a los

⁴³ Mauricio BEUCHOT, *Posmodernidad*, op. cit., p. 40.

⁴⁴ cf. Paul FEYERABEND, *Tratado contra el método*, 1986, Madrid, Tecnos.

demás, pero estableciendo conexiones que parten de nuestra propia cultura y que van hasta otras culturas u otras épocas exóticas; ambas buscan metas inconmensurables.

Según los críticos de Rorty, su posición se manifiesta por ser un defensor del *status quo* social y de una posición cínica; es decir, si no hay fundamento, entonces todo está permitido, con lo cual se llega a un relativismo extremo. Por otro lado, si el único criterio es la práctica social de la sociedad liberal burguesa, se está defendiendo la supremacía de ésta, con lo que Rorty se ubicaría como el prototipo del intelectual burgués postmoderno que defiende los privilegios de su propio modelo social.

Entonces, como ya se ha visto, la pretensión de la postmodernidad de debilitar a la razón puede caer en el extremo del caos y en la bancarrota del saber. «Los mismos teóricos de la postmodernidad tales como Vattimo y Lyotard se dan cuenta de que en todo esto se encierra el peligro de la ambigüedad, del relativismo, es decir, del equivocismo»⁴⁵.

⁴⁵ Mauricio BEUCHOT, *Posmodernidad*, op. cit., p. 42.

Metodología

El objetivo general de esta tesis es, entonces, construir una reflexión ética. Una concepción ética basada en el hallazgo psicoanalítico, que definiré en términos de la ética del deseo.

Lacan señala que el inconsciente aspira más bien a un «querer ser». Pero también nos dice que «el deseo es el deseo del Otro», fórmula radical que nos lleva a suponer un sujeto alienado; es decir, si el deseo es el deseo del Otro, ¿qué nos queda de lo propio del sujeto?, ¿qué nos queda de responsabilidad y libertad? y más aún, ¿cómo proponer una ética que salga de este circuito de alienación?, ¿una ética del deseo?

Para responder con fundamentos y para poder desarrollar estas preguntas, se tomarán en cuenta los siguientes objetivos específicos:

- 1) Señalar las claves para pensar la ética del psicoanálisis.
- 2) Analizar y explicar el concepto de deseo y su relación con la ética en Freud, a través del análisis de los siguientes textos: *La interpretación de los sueños*, «La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna», «La responsabilidad moral por los sueños», *Tótem y tabú* y *El malestar en la cultura*.
- 3) Tejer un puente entre Freud y Lacan a partir del análisis de la lectura: *El erotismo* de Georges Bataille.

4) Analizar y explicar el concepto de deseo y su relación con la ética en Lacan, a través de la lectura de los seminarios: *La transferencia*, *La ética del psicoanálisis*, *El deseo y su interpretación*, *Las relaciones de objeto* y *Los nombres del padre*.

4) Elaborar una síntesis en términos de la ética del deseo.

Capítulo 1: Orígenes del Psicoanálisis

1.1. Claves para pensar el psicoanálisis

Freud, aunque se caracteriza por vivir en una época positivista, es el descubridor de una nueva corriente, de una nueva disciplina llamada: psicoanálisis. La palabra psicoanálisis proviene de un neologismo creado por él, que significa desanudamiento de la psique. Freud utilizó por primera vez este término en 1896, en francés y después en alemán. Traspuso los modelos científicos a un nuevo campo de fenómenos, para emprender un nuevo objeto: el inconsciente psíquico. Es de suponer, sin embargo, que Freud no descubre el inconsciente —como él mismo lo dice—, pues ya muchos poetas, filósofos y artistas se habían referido a él, así como las civilizaciones antiguas. Sin embargo, él descubre un método para investigar los procesos de la psique: «Psicoanálisis es el nombre de un procedimiento de investigación de los procesos psíquicos que de otra manera apenas resultarían accesibles; de un modo de tratamiento de los problemas neuróticos, de una serie de concepciones psicológicas y filosóficas adquiridas, que se fusionan en una nueva disciplina»⁴⁶.

Debido a su formación médica, Freud pertenece a la corriente fisicalista de su época, dominante en gran medida a fines del siglo XIX, según la cual sólo los procesos físico-químicos que actúan en el organismo bastan para explicar las manifestaciones

⁴⁶ Michel AUTIQUET, *El psicoanálisis*, 2002, Buenos Aires, Siglo XXI, p. 13.

psíquicas y fisiológicas. Al principio de su vida, Freud se mantuvo fiel a estos paradigmas; sin embargo, con la evolución de su obra los fue reinterpretando y fue alejándose cada vez más de ellos:

«Contamos con tres etapas principales en la evolución de la teoría de Freud, cada una de ellas con el sello de un paradigma diferente, o modelo de la mente. En cada una de estas etapas Freud se alejó cada vez más del materialismo o mecanicismo de sus maestros helmoltzianos que halló expresión en sus especulaciones metapsicológicas tempranas más abstractas»⁴⁷.

El primer libro de Freud se caracteriza por ser de origen neurológico, tal como su profesión le aseguraba: *La concepción de las afasias*, publicado en 1891; sin embargo, aquí comienza a representarse su creciente interés por los ámbitos de la psicología. El libro es una monografía neurológica, pero entre sus referencias hace mención a filósofos y psicólogos. De acuerdo con la tendencia de la época, se pensaba que el deterioro afásico del lenguaje debía provenir de lesiones localizadas en el cerebro. Freud le dio mayor valor a las condiciones funcionales del lenguaje en esta obra.

Estudios sobre la histeria se publica en 1885. Este es el libro fundador del psicoanálisis. Trata sobre el primer caso psicoanalítico: Anna O. Breuer, amigo y colega de Freud, le confía el caso. Primero Breuer comenzó a tratar a Anna, en diciembre de 1880, y siguió con el caso durante un año y medio. En este punto de la historia del psicoanálisis se consideraba que los procesos terapéuticos eran la abreacción y el recuerdo. Se hipnotizaba al paciente y se trataba de hacerlo recordar el hecho traumático, porque entonces tendría una experiencia catártica y curativa.

⁴⁷ Ernest WALLWORK, *El psicoanálisis y la ética*, 1994, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, p. 53.

El caso con Emmy von R. (otro de los casos expuestos en *Estudios sobre la histeria*) fue más difícil. Ella no permitía la sugestión hipnótica, y Freud llega a la conclusión de que existía una fuerza que se negaba a la cura y era la misma fuerza que impedía a las ideas patógenas hacerse conscientes. «El fin era defensivo. El no saber de las pacientes histéricas era en realidad un no querer saber»⁴⁸. La tarea del terapeuta entonces era vencer esta resistencia mediante el apremio, que consistía en interrogaciones, presión en la frente, etcétera.

Freud por su parte ya había viajado a Francia donde descubre por primera vez el estado hipnótico, en el hospital de la *Salpêtrière*, donde tuvo su primer encuentro con Charcot, entre 1885 y 1886. Charcot demostró físicamente cómo podía inducir la hipnosis en personas que sufrían de esa enfermedad muy común en la época: la histeria. La sintomatología física se caracterizaba principalmente por parálisis de alguna o de varias partes del cuerpo, sobre todo de las extremidades; por ceguera y otros signos, pero que en todos los casos no se encontraban sus orígenes en una causa orgánica. La hipnosis inducida por Charcot demostraba que durante el trance hipnótico, la sintomatología desaparecía. A Freud este descubrimiento le causó un impacto muy profundo⁴⁹.

Durante varios meses, Freud utilizó otros métodos psicoterapéuticos: hidroterapia, masajes, estimulación eléctrica⁵⁰. No obteniendo mucha eficacia con los mismos, empezó a emplear la hipnosis en diciembre de 1887, con la intención de hacer desaparecer los síntomas del paciente. Más tarde, la hipnosis fue desapareciendo e introdujo el método de asociación libre.

⁴⁸ Ralph GREENSON, *Técnica y Práctica del Psicoanálisis*, 2001, México, D.F., Siglo XXI, p. 24.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 28.

Elizabeth von R., en 1892, fue su primer paciente tratada bajo este nuevo modelo, en estado de vigilia.

En 1896 termina *La interpretación de los sueños* y se publica en 1900. Para esta época, su capacidad interpretativa era ya mucho más elevada, a partir de la comprensión sobre la estructura y el sentido del sueño. Por medio de estas interpretaciones podía llegar a los recuerdos reprimidos.

El descubrimiento del método de asociación libre se fue formando entre 1892 y 1896, purificándose gradualmente de la hipnosis y la sugestión. El método consiste en favorecer que los pensamientos involuntarios del paciente fluyan libremente sin interrupciones, interviniendo solamente cuando haya una interpretación necesaria. La postura del paciente es recostado en un diván, el terapeuta a su espalda, fuera del alcance de su vista, con el fin de evitar juicios e inducciones hacia ciertos pensamientos. Todo aquello que se le ocurra al paciente es igualmente aceptado, sin importar que sea impertinente o incoherente.

Con este nuevo método, comienza a descubrir los fenómenos de la transferencia y la resistencia. En el caso de Dora, en 1905, Freud pone de relieve esta cuestión. «La transferencia, destinada a ser el mayor obstáculo del psicoanalista, se convierte en su más poderoso auxiliar cuando el médico consigue adivinarla y traducírsela al enfermo»⁵¹.

En el trabajo sobre «La dinámica de transferencia» en 1912, se describe la relación entre transferencia y resistencia, la transferencia positiva y la negativa y la ambivalencia de las reacciones de transferencia. Aquí comienza una nueva orientación terapéutica:

«Esta lucha entre el médico y el paciente, entre el intelecto y el instinto, entre el conocimiento y la acción se desarrolla casi por entero en el terreno de los

⁵¹ *Ibíd.*, p. 29.

fenómenos de transferencia. En este terreno ha de ser conseguida la victoria, cuya manifestación será la curación de la neurosis. Es innegable que el vencimiento de los fenómenos de transferencia ofrece al psicoanalista máxima dificultad; pero no debe olvidarse que precisamente estos fenómenos nos prestan el inestimable servicio de hacer actuales y manifiestos los impulsos eróticos ocultos y olvidados de los enfermos [...]»⁵².

A partir de esto, el análisis de estos dos factores se convierte en el elemento central del procedimiento terapéutico, dando lugar asimismo a los elementos esenciales de la teoría.

Los trabajos de Freud en el orden social se fueron desarrollando esporádicamente, aunque siempre fue combinando ambas partes: lo clínico, a la par de lo social o cultural.

Las obras culturales de Freud más conocidas, por no dejar de mencionarlas, son *Tótem y tabú*, escrita en 1914; *El malestar en la cultura*, de 1930, y *El Moisés y la religión monoteísta*, publicada en 1938.

A manera de síntesis, me gustaría extraer lo que Vilma Coccoz nos expone en una conferencia titulada: *El psicoanálisis: una ética para el siglo XXI*⁵³. La historia del psicoanálisis fue un encuentro entre cierto tipo de mujeres que padecían una enfermedad (no tomada en cuenta por la medicina) y Freud, que al poner entre paréntesis su función de neurólogo descubre un nuevo tratamiento para curar dichas enfermedades.

Freud encuentra que al hablar cada una acerca de su verdad subjetiva, da cuenta de las causas que en ese momento permanecían veladas o inconscientes de su enfermedad. Hecho que nos lleva a decir que la verdad es subjetiva en cada uno de nosotros y que la

⁵² *Ibidem*.

⁵³ Vilma COCCOZ, Conferencia titulada: *El psicoanálisis: una ética para el siglo XXI*.
<https://www.youtube.com/watch?v=K4uyXyTzpiM>.

construcción de la realidad es la que cada uno hace de la interpretación de los hechos de su vida. En otras palabras, Freud da cuenta de la importancia de la subjetividad y de la relación que ésta tiene con la salud mental. Las histéricas estaban anquilosadas subjetivamente, pero Freud, al escucharlas, descubre que detrás de esa mascarada histérica hay un sujeto, un sujeto que tiene algo que decir⁵⁴.

1.2. Aparato psíquico: primera acotación

La representación del psiquismo como un aparato complejo por el cual circula energía, fue elaborada a partir de los modelos termodinámicos, adaptados y reinterpretados. La metapsicología se desenvuelve según tres ejes importantes:

- 1) Las diferentes partes que integran el psiquismo, sus funciones y sus características esenciales, las cuales reciben el nombre de tópica, del griego *topos*, lugar.
- 2) El juego de fuerzas de origen pulsional, es decir, el punto de vista dinámico.
- 3) La energía libidinal que circula en el aparato psíquico, así como de sus distribuciones y trasposiciones en los diferentes sistemas que integran ese aparato, lo que constituye el punto de vista económico, según el cual el desarrollo de los procesos psíquicos se encuentra regulado por el principio de placer o de realidad.

Freud sustituye la afirmación metafísica del alma por la representación de un aparato psíquico o anímico, cuya finalidad es hacer comprensible la organización del mecanismo psíquico a partir de su análisis y de la especificación de la función de cada una de sus partes⁵⁵.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ Según el *Diccionario de Psicoanálisis* de J. Laplanche y J.B. Pontalis, los tres registros que constituyen la teoría metapsicológica freudiana se definen como sigue: el punto de vista dinámico (considera los fenómenos psíquicos como resultantes del conflicto y la composición de fuerzas

Esa figuración del aparato psíquico instituida para dotar de forma lo incognoscible, se justifica en virtud de que contribuye a hacer más inteligibles los fenómenos psíquicos que sobrepasan la consciencia y que, por lo mismo, no pueden pensarse sin construcciones accesorias. Como todos los modelos metapsicológicos, el aparato psíquico es una imagen instrumental cuyo objeto es representar lo que se sustrae al saber, vinculado a la consciencia.

El aparato psíquico es un conjunto complejo de elementos subordinados al desempeño de una función; es un instrumento en cuya construcción intervienen diferentes partes o instancias, las cuales asumen una función particular y mantienen entre sí una constante relación espacial; es un espacio de transformación provisto de orientación, en donde el orden de las sucesiones puede transitar en uno o en otro sentido, progresiva o regresivamente (como en el caso del sueño). Se concibe situado en la frontera entre las excitaciones sensoriales, ya sea que éstas se originen en el interior o en el exterior del cuerpo, y en las respuestas motrices. Abierto por ambos extremos, el aparato psíquico es el lugar donde se efectúa una transformación de energía. El proceso que va desde el extremo perceptivo al extremo motriz encuentra en el reflejo su paradigma más sencillo y arcaico. «Nuestras percepciones dejan en nuestro aparato psíquico una huella, a la que

derivadas de las pulsiones; económico, según el cual los procesos psíquicos consisten en la circulación y distribución de una energía pulsional —la libido, específicamente— susceptible de aumento, de disminución y de equivalencia; y tópico, que supone una diferenciación del aparato psíquico en cierto número de sistemas dotados de características o funciones diferentes y dispuestos en un determinado orden entre sí, lo que permite considerarlos metafóricamente como lugares psíquicos de los que es posible dar una representación espacial figurada. Corrientemente se habla de dos tópicos freudianos, la primera en la que se establece una distinción fundamental entre inconsciente, preconscious y consciente, y la segunda, que distingue tres instancias: el ello, el yo, el superyó. En definitiva, puede decirse que la metapsicología freudiana considera la existencia y devenir de los procesos psíquicos a partir de la circulación, en los distintos lugares del aparato psíquico, de fuerzas pulsionales en conflicto e interacción las unas con las otras.

podemos dar el nombre de huella mnémica. Llamamos memoria a la función que se relaciona con ella»⁵⁶.

Un solo sistema no puede conservar las huellas al mismo tiempo, de aquí que sea necesario considerar dos sistemas diferentes: un sistema superficial que recibe los estímulos perceptivos sin conservar nada de ellos y, por detrás de él, otro sistema que transforma las excitaciones en huellas perdurables. Es así como consciencia y memoria se excluyen una a otra. De acuerdo con esas organizaciones, los recuerdos son excluidos en su totalidad, en mayor o menor grado, de la consciencia, y «no cabría dudar que ellos despliegan todos sus efectos en el estado inconsciente»⁵⁷. Sin embargo, introduce el término de preconscious para «indicar que es de ahí de donde los fenómenos de excitación pueden llegar sin mayor demora a la consciencia, siempre que se satisfagan otras condiciones»⁵⁸. Por lo tanto, el inconsciente es el sistema que «no podría acceder a la consciencia, como no sea pasando por el preconscious»⁵⁹.

Con esto, tenemos las diferentes instancias psíquicas que componen el aparato: consciente, preconscious e inconsciente.

El concepto de inconsciente no puede comprenderse sin el de represión. Ésta permite diferenciar lo que se mantiene temporalmente inconsciente, o en estado de latencia, de lo que se excluye de la consciencia y es capaz de retornar a ella; es decir, la represión es la fuerza que mantiene los recuerdos dentro o fuera de la consciencia. Lo reprimido no es sino otro nombre de lo inconsciente. Es así mismo un mecanismo de defensa, el cual responde a los peligros interiores, se erige contra las fuerzas pulsionales

⁵⁶ Sigmund FREUD, *La interpretación de los sueños*, 1900, en Obras completas, Madrid, Biblioteca Nueva, p. 674.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 675.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 679.

cuya satisfacción traería consigo más displacer que placer. La represión está al servicio del principio placer-displacer. Por lo tanto, la represión es excluir del consciente las representaciones psíquicas de la pulsión, y emana del sistema consciente-preconsciente.

La represión aísla al inconsciente del resto del aparato psíquico y al mismo tiempo, implanta en él sus primeros contenidos. La represión de los primeros representantes pulsionales produce «una fijación; el representante correspondiente subsiste a partir de ese momento, de manera inalterable, y la pulsión permanece ligada a él»⁶⁰. Esa fijación de los elementos pulsionales inscribe contenidos representativos dinámicos en el inconsciente, que funcionan como un polo de atracción para las represiones futuras y como centro de organización de la vida «fantasmática»⁶¹.

Lo reprimido intenta retornar a la consciencia con el propósito de dominar y de orientar las actividades conscientes, la afectividad y la motilidad. Su acceso a la consciencia está en función de una deformación, es decir, de una capacidad para enmascarar lo reprimido de donde han brotado; de su alejamiento respecto de lo reprimido originario, y también de la intensidad de la resistencia, la cual varía según se trate del estado de vigilia o de sueño, o bien, de las diferentes etapas de la vida personal.

El retorno de lo reprimido es móvil e individual, y se da como el resultado de una transacción entre un deseo y una defensa, ambos como energías, y por tanto depende de

⁶⁰ Michel AUTIQUET, *op. cit.*, p. 27.

⁶¹ Para el psicoanálisis la realidad en sí misma se construye discursivamente. Lo que Freud descubre y luego Lacan resignifica es la naturaleza fundamentalmente discursiva e imaginativa de la memoria, los recuerdos de acontecimientos pasados reciben continuamente nuevas formas en concordancia con los deseos inconscientes, a tal punto que los síntomas no se originan en supuestos "hechos objetivos", sino en una dialéctica compleja en la cual el fantasma desempeña un papel vital. El fantasma es entonces una escena que se presenta a la imaginación y que dramatiza un deseo inconsciente. Esta escena fantasmaticada dirá Lacan es una defensa del sujeto que vela la castración. El fantasma se caracteriza entonces por su fijeza, para ilustrar el fantasma en su concepción de velo de lo real.

su intensificación. «El retorno de lo reprimido no significa la suspensión de la represión: los lapsus, los actos fallidos, los síntomas, las particularidades del carácter o de los sueños constituyen vástagos del inconsciente que provocan una fractura en la consciencia por cuanto permanecen desconocidos, toda vez que la deformación es la condición de su retorno»⁶².

La construcción del aparato psíquico se introduce en el capítulo VII de *La interpretación de los sueños*, de 1900. Forma parte de la metapsicología y se le denomina como la primera tópica. Sin embargo, las exigencias de la práctica obligan a Freud a que, en 1923, introduzca otra trilogía: el ello, el yo y el superyó, o la segunda tópica.

1.3. Un sujeto articulado: ello, yo, superyó

Los términos anteriores no se corresponden directamente a esta nueva nomenclatura. El *yo* se identifica con el preconscious-consciente, pero las resistencias y la represión que éste ejerce escapan asimismo de la consciencia. Hay también una parte del *yo* que es inconsciente, que se comporta exactamente como lo reprimido, es decir, que manifiesta poderosos efectos sin llegar él mismo a ser consciente, y que para llegar a serlo requiere de un trabajo especial. El *yo* en sí se encuentra escindido y en dependencia del *superyó* y del *ello*.

El *ello* es el sistema más arcaico del aparato psíquico, están aquí contenidas las mociones pulsionales que reclaman ser satisfechas. No es sino un caos, un caldero colmado de excitaciones en estado de ebullición, tal como Freud lo describe. El *yo* se deriva del *ello* (en el origen, todo era ello), que es una parte organizada y modificada bajo la influencia directa del exterior. El *yo*, en la medida en que se encuentra regido por los

⁶² Michel AUTIQUET., *op. cit.*, p. 29.

procesos secundarios y estructurado por el principio de realidad, es un sistema regulador, una instancia mediadora entre la realidad, las fuerzas pulsionales y las exigencias del *superyó*. El *yo* no es dueño y señor en su propia casa, es una pobre criatura que debe servir a tres amos y, en consecuencia, experimentar la amenaza de tres peligros: uno por parte del mundo exterior, otro por parte de la libido del *ello* y otro por parte de la severidad del *superyó*.

«Fácilmente se ve que el *yo* es una parte del *Ello* modificada por la influencia del mundo exterior, transmitido por el *P.cc.*, o sea en cierto modo una continuación de la diferenciación de las superficies. El *yo* se esfuerza en transmitir a su vez al *Ello* dicha influencia del mundo exterior, y aspira a sustituir el principio de placer, que reina sin restricciones en el *Ello*, por el principio de realidad. La percepción es para el *yo* lo que para el *Ello* el instinto. El *yo* representa lo que pudiéramos llamar la razón o la reflexión, opuestamente al *Ello* que contiene las pasiones»⁶³.

El *superyó* es el que controla los procesos de: auto-observación, consciencia moral y función del ideal. Es la representación de nuestra vinculación a los padres y proviene de la interiorización de las fuerzas represivas que se oponen a la satisfacción pulsional, y más particularmente proviene del personaje (de los padres o sucedáneos) representantes de la etapa que corresponde al Edipo, de la prohibición que se interpone entre el deseo del sujeto y su objeto. El *superyó* mantiene al *yo* bajo su tutela. Es el representante de la tradición, de todos los valores que resisten a la prueba del tiempo y que de esta manera se perpetúan de generación en generación.

⁶³ Sigmund FREUD, *El «yo» y el «ello»*, 1925, en Obras Completas, Madrid, Biblioteca Nueva, p. 2708.

«En nuestro análisis averiguamos que hay personas en la cuales la autocrítica y la consciencia moral —o sea funciones anímicas— a las que concede un elevado valor, son inconscientes y produce como tales, importantísimos efectos»⁶⁴. De aquí se genera la hipótesis de otro orden interiorizado e inconsciente del sujeto al cual Freud denomina como *superyó*, que proviene de un «sentimiento inconsciente de culpabilidad»⁶⁵.

Freud, identifica al *superyó* como el imperativo categórico kantiano, pues es el encargado de prohibir y restringir la descarga indiscriminada de los impulsos provenientes del *ello*. Es una instancia que se convierte en severa y cruel, y de la que se hará un análisis más adelante en relación a lo que Freud denomina el problema económico del masoquismo.

1.4. La antesala del deseo: las pulsiones

La pulsión se da a conocer, en primer lugar, por su carácter impulsivo; proviene del alemán: *Trieb*, que significa “impulso, pulsión”. La pulsión es un concepto energético, por lo tanto, su única meta es la descarga de energía, «la abolición de la excitación lograda a través de una modificación del cuerpo, que se experimenta como satisfacción»⁶⁶. La meta es un elemento contingente: puede designar tanto a una persona como a una cosa, a un objeto real o a otro transformado en fantasma. Varía dependiendo del sujeto en función de su desarrollo y su asociación secundaria y precaria a una pulsión que depende de los azares de la historia de cada cual.

La determinación del objeto depende de las experiencias infantiles de satisfacción. No se encuentra de cara con el yo sino que se forma al cabo de una serie de

⁶⁴ *Ibíd*, p. 2709.

⁶⁵ *Ibíd*

⁶⁶ Michel AUTIQUET, *op. cit.*, p. 33.

intercambios por cuyo medio se constituyen el yo y el exterior; por lo tanto, el objeto pierde así todo su carácter objetivo.

Los primeros objetos colaboran estrechamente en la economía psíquica y pulsional de los individuos; las primeras satisfacciones o displaceres siempre quedan relegados en las huellas mnémicas del inconsciente y, por lo tanto, predisponen su posterior actividad:

«Las pulsiones conservan la impronta de esas experiencias, y los primeros objetos, o sus sucedáneos, colaboran estrechamente en la economía psíquica o pulsional del individuo. Lo que alguna vez fue objeto de satisfacción nunca se relega del todo y, en calidad de objeto perdido, permanece como el correlato de una actividad fantasmática capaz de reinvestir las huellas de lo que alguna vez resultó satisfactorio»⁶⁷.

En su metapsicología, Freud distingue dos tipos de pulsiones. En 1920, en *Más allá del principio de placer*, Freud acepta la existencia de una pulsión de muerte, la cual tiene como fin último: la muerte o el retorno a lo inanimado. Su forma de hacerse presente es a través de la repetición. En el extremo opuesto de las pulsiones de muerte (Thanatos), están las pulsiones de vida (Eros), que son las herederas de la creciente complejidad de la materia. Actúan para asegurar la conservación de la vida y para prolongar sus efectos, actuando siempre a favor de la trascendencia.

A pesar de que tienen metas opuestas, los dos grupos de pulsiones siempre están en combinación y nunca se manifiestan en estado puro. La pulsión de muerte en sí es muda y sólo manifiesta sus efectos en virtud de su fusión con las pulsiones de vida. Toda moción pulsional es un juego en el que entran en combinación estas pulsiones

⁶⁷ *Ibíd.*, p. 44.

antagónicas que le confieren a los fenómenos de la vida toda la diversidad que le es propia.

La muerte, por lo tanto, es el más allá que nos declara la verdad de todo deseo. Todo deseo aspira a su satisfacción y a su extinción, y la utopía de la satisfacción plena que anima a todo deseo lleva consigo el deseo de muerte. La imposibilidad de alcanzar la muerte de inmediato imprime en el deseo un nuevo impulso: Eros sólo puede existir al precio de su fracaso, y falta de esa satisfacción utópica se constituye un espacio interno, ámbito de la ilusión y de fantasmas. En este dualismo, tiene por lo tanto mayor importancia la pulsión de muerte, la cual es la pulsión fundamental; es el modelo mismo de toda pulsión.

1.5. Contexto histórico del psicoanálisis

Ahora es importante definir el contexto en el que se desarrolla y surge el psicoanálisis, así como los puntos de inflexión que comportan una nueva manera, una nueva visión que viene a producir un verdadero corte en la historia del pensamiento, que se puede traducir en el tipo de sujeto que introduce el hallazgo psicoanalítico que es «el sujeto del inconsciente».

El psicoanálisis surge en pleno siglo XIX, cuando hay un estallido de la ciencia frente a lo irracional del ser humano: lo popular, las supersticiones, los mitos, las leyendas; es decir, la ciencia viene a objetivar pero, al mismo tiempo, a erradicar todo contenido subjetivo con el fin de alcanzar una especie de formalidad universal. La ciencia se pone por encima del sujeto. Antepone la razón como su más importante y poderosa arma, pero al tiempo termina por arrasar con todo lo que de subjetivo pueda haber.

Freud da cuenta de la repercusión que tiene la ciencia en los sujetos. Nos muestra que la subjetividad que se excluye para hacer nacer el conocimiento científico termina retornando de alguna u otra manera, produciendo contradicciones terribles aún en el seno de la propia ciencia. El sujeto que se produce de esta tendencia científicista se ve escindido en su más profunda naturaleza. Freud concede mucha importancia a este síntoma, que es elevado a nivel cultural y se expresa primero por las mujeres; por estas mujeres histéricas escindidas y casi abolidas de su subjetividad y, más aún, de su deseo.

El psicoanálisis, entonces, va en busca de lo que la ciencia dejó fuera: la subjetividad. Por esta causa, el psicoanálisis tiene cierto tinte subversivo; es decir, el tercer golpe al narcicismo, del que Freud habla y el escándalo que el psicoanálisis provoca, tiene que ver con el sujeto que el psicoanálisis descubre: el sujeto del inconsciente, que desafía la integridad del individuo como conciencia soberana que postulaba la ciencia, produciendo un sujeto dividido contra sí mismo, desalojado, desplazado, despojado de subjetividad y de deseo.

Capítulo 2: El deseo en Freud

En este nuevo apartado se abrirá una brecha para tejer la relación que hay entre el pensamiento freudiano y el deseo. Se tomarán en cuenta los siguientes textos de Freud: *La interpretación de los sueños*, «La responsabilidad moral por los sueños», «El problema económico del masoquismo», «La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna» y *El malestar en la cultura*, textos que mantienen una estrecha relación y un vínculo entre el psicoanálisis y la cultura, y que son en definitiva los textos que inauguran, en la obra de Freud, una relación del sujeto con la ética y el deseo.

2.1. La responsabilidad moral por los sueños

La cuestión ética en el rubro de lo inconsciente nos hace recurrir a los sueños. Así fue como Freud comenzó su largo recorrido, a partir de *La interpretación de los sueños* en 1900. En esta obra, Freud nos muestra la forma en que se compone el aparato psíquico: a partir del fenómeno onírico. El estudio de los sueños ocupa una posición especial en el psicoanálisis. *La interpretación de los sueños* [1900] fue para la psicología una contribución tan revolucionaria y monumental como *El origen de las especies* [1859] de Darwin para la biología, medio siglo antes.

La razón de valorar tanto este trabajo sobre los sueños es que, en ningún otro fenómeno de la vida psíquica normal, se revelan con tanta claridad y en forma tan accesible para el estudio, los procesos mentales inconscientes. Para Freud, los sueños

constituyen la vía regia de acceso a lo inconsciente, y de hecho, el estudio de los sueños es uno de los fundamentos sobre los cuales se basa su teoría psicoanalítica.

El sueño, como producto psíquico, muestra en la literatura un amplio espectro que va desde el menosprecio más profundo (característico de las ciencias positivas) hasta la sobrevaloración que lo pone por encima de la vida en vigilia.

En *La interpretación de los sueños*, el sueño es el fenómeno psíquico que nos hace saber sobre el inconsciente. Los sueños, para Freud, son expresiones de amplio sentido y significado de todas las clases de actividades mentales que se producen cuando dormimos y que, por lo tanto, son interpretables. Tal como indica:

«Pero sucede que yo pude aleccionarme mejor. Me vi llevado a admitir, que estamos otra vez frente a uno de esos casos, no raros, en que una creencia popular antiquísima, mantenida con tenacidad, parece aproximarse más a la verdad de las cosas que el juicio de la ciencia que hoy tiene valimiento. Debo sostener que el sueño posee realmente significado y que es posible un procedimiento científico para interpretarlo»⁶⁸.

Así, la interpretación del sueño toma un significado mucho más amplio, las pulsiones se ven reflejadas en los sueños. Es decir, los sueños son otra fase del psiquismo que Freud considera como expresión de impulsos inconscientes. De aquí se deriva una hipótesis más específica: que los sueños son una realización o un cumplimiento del deseo.

El mismo Freud, en el capítulo I de *La interpretación de los sueños* (en el inciso F. que trata sobre los sentimientos éticos en el sueño) se formula la misma pregunta e

⁶⁸ Sigmund FREUD, *La interpretación*, op. cit., p. 408.

intenta resolverla contrastando posturas que afirman esta hipótesis y otras que la niegan rotundamente.

Dice Freud, citando a Maury:

«Son nuestras inclinaciones las que hablan y nos hacen actuar, sin que la consciencia nos retenga y aunque a veces nos advierta. Yo tengo mis defectos y mis inclinaciones viciosas, en el estado de vigilia procuro luchar contra ellos, y la mayoría de las veces no sucumbo. Pero en mis sueños sucumbo siempre a esos defectos e inclinaciones o mejor dicho actúo bajo su impulsión, sin temor ni remordimiento. Evidentemente, las visiones que se desarrollan ante mi pensamiento y que constituyen el sueño me son sugeridas por las incitaciones que experimento y que mi voluntad ausente no trata de reprimir»⁶⁹.

Para el mismo autor:

«En el sueño entonces el hombre se revela a sí mismo en toda su desnudez y su miseria natas. Desde que suspende el ejercicio de su voluntad, se convierte en juguete de todas las pasiones, contra las cuales, en el estado de vigilia, nos defienden la conciencia, el sentimiento del honor y el temor. En el sueño es el hombre instintivo. Cuando sueña el hombre retorna por así decir al estado de naturaleza, pero cuanto menos han penetrado en su espíritu las ideas adquiridas, mayor la influencia que sobre él conservan en el sueño, las inclinaciones discordantes con estas ideas»⁷⁰.

⁶⁹ *Ibíd*, p. 392.

⁷⁰ *Ibidem*.

Con esto podemos decir que la hipótesis central que Freud desarrolla en este texto es que los sueños son impulsos irracionales o cumplimiento de deseo. Ambos procesos que se desarrollan en el proceso onírico cumplen con la función de desfigurar u ocultar el verdadero sentido de los sueños. De aquí surge la hipótesis preliminar de que los sueños son interpretables. Sin embargo, ambos procesos también muestran que hay una cierta moral introyectada que se forma en el mismo proceso del soñar. Freud menciona a Kant y al imperativo categórico: «Por mucho que sea lo que de nuestra personalidad despierta perdamos durante el reposo, el imperativo categórico de Kant se ha constituido de tal manera en nuestro inseparable acompañante, que ni aún en sueños llega a abandonarnos»⁷¹.

En ello radica la importancia y la responsabilidad moral por los sueños y, sobre todo, la importancia de interpretarlos como uno de los ejes fundamentales del psicoanálisis, pues los sueños contienen algo de lo no dicho —de lo inconsciente— y al descifrarlos o interpretar su significado pueden revelarnos algo acerca del deseo del sujeto.

En 1933, Freud definió el sueño manifiesto como una formación de compromiso; sus diversos elementos podían pensarse como compromisos entre las fuerzas opuestas del contenido latente, por una parte, y de las defensas del *yo*, por otra. Del mismo modo, un síntoma neurótico es una formación de compromiso entre un elemento del *ello* reprimido y las defensas del *yo*.

Las posibilidades de disfrazar la verdadera naturaleza de cualquier elemento del contenido latente del sueño son prácticamente infinitas. En realidad, es el equilibrio entre

⁷¹ *Ibíd.*, p. 389.

la intensidad de las defensas y la del elemento latente lo que determina cuán próxima o cuán distante será la relación entre el sueño latente y el manifiesto; esto es, cuánto disfraz se habrá incorporado al elemento del sueño latente durante su elaboración.

Para terminar con este apartado, podríamos llegar a la conclusión de que es a través de la interpretación de los sueños que se puede llegar a acceder a aquello que es inconsciente. De esta manera, la interpretación del sueño se torna en un qué hacer ético, se convierte en un desciframiento del deseo del sujeto en análisis.

2.2. El masoquismo moral

En este apartado se analizará el concepto de *superyó* y su relación con el *yo* a partir de la problemática del masoquismo moral, que Freud introduce en un texto de capital importancia para la reflexión ética, *El problema económico del masoquismo* [1924], para posteriormente elucidar algunas particularidades relativas a la eticidad y el deseo.

El problema económico del masoquismo, tratado por Freud, responde a una crueldad *superyoica* que se opone a los requerimientos pulsionales del *ello* y se impone al *yo* como exigencia o como castigo, traducéndose esto último en un sentimiento inconsciente de culpabilidad y cuyo mecanismo quedará minuciosamente tratado en *El malestar de la cultura*, texto que muestra cómo la consciencia moral y el sentimiento de culpa que ésta genera dan cuenta de la acción que se produce a partir de dos influjos vitales: el amor, por un lado, y la agresión por el otro.

Freud en 1924 menciona que:

«Desde el punto de vista económico, la existencia de la aspiración masoquista en la vida pulsional de los seres humanos puede con derecho calificarse de enigmática.

En efecto, el masoquismo es incomprensible si el principio de placer gobierna los procesos anímicos de modo tal que su meta inmediata sea la evitación de displacer y la ganancia de placer. Si dolor y displacer pueden dejar de ser advertencias para constituirse, ellos mismos, en metas, el principio de placer queda paralizado, y el guardián de nuestra vida anímica, por así decirlo, narcotizado»⁷².

En otras palabras, en este párrafo Freud dice que el masoquismo es enigmático, ya que no responde al principio de placer simplemente, pues hay algo del orden del dolor y de la crueldad, de otra instancia a la cual denomina el *superyó*, que produce un cierto placer en el dolor.

Por ejemplo, aquellos que interpretan los sucesos de su vida haciendo responsable al Otro, a la Providencia, a Dios o la Naturaleza, son sujetos que interpretan el infortunio o el azar siempre a través de la óptica del castigo y de la expiación de la culpa; es decir, el destino me condena, dios me condena, la naturaleza me condena.

Desde esta perspectiva: «No interesa quien lo inflija, si la persona amada o una indiferente o si es causado por poderes o circunstancias impersonales; el verdadero masoquista ofrece su mejilla toda vez que se le presenta la oportunidad de recibir una bofetada»⁷³. El *yo* masoquista provoca situaciones en las cuales él es el castigado, ofrece su mejilla en situaciones de castigo. Es decir, pide, busca y provoca los castigos del *superyó* o del dolor parental. Él es activo en la búsqueda del sufrimiento en ese sentido.

En 1909, en un comentario agregado a *La interpretación de los sueños* [1900], Freud propuso la expresión "masoquistas ideales" [*ideelle Masochisten*] para los individuos que no buscan el placer en el castigo corporal, sino que se lo infligen debido a

⁷² Sigmund FREUD, *El problema económico del masoquismo*, op.cit., p. 2752.

⁷³ *Ibid.*, p. 2756.

la humillación y la mortificación psíquica. La expresión masoquismo moral conserva este aspecto ideal de la humillación y de la mortificación mental, designando una conducta de autocastigo del *yo* hacia el exterior del cuerpo, conducta que no es ni perversa ni normal, sino patológica y moral. Moral debido a su relación con el *superyó*; patológica de acuerdo a la situación de moralidad alienada, inconsciente, por generarle un tipo de sufrimiento al individuo que pacifica la necesidad de castigo, obedeciendo una lógica compulsiva en la producción de situaciones de castigo del *superyó* o del poder parental.

En *El yo y el ello* [1923], la continuidad inconsciente de la moral aparece vinculada a un *superyó* tirano que, como heredero del complejo de Edipo, sustituye el rigor de la instancia parental. Este sentimiento de culpa también encuentra satisfacción en el castigo. El caso de Elizabeth von R. ilustra de qué modo, en la histeria, la represión de un deseo puede convertirse en dolor psíquico o en lo que Freud llamó hipermoralidad. En dicho caso clínico, podemos apreciar cómo la represión de un fuerte deseo inconsciente por su cuñado, ante el lecho de muerte de su hermana, adquiere un fuerte carácter moral. Y en este caso, este carácter moral revelaba solamente su lado externo: su *superyó* acusaba a su inconsciente y la enloquecía.

Si en la continuidad inconsciente de la moral el *superyó* se torna más sádico, en el masoquismo moral la agresividad *superyoica* no aumenta. El *superyó* desempeña su función usual, que debido a su origen y a su relación con el *ello*, es siempre e inevitablemente violenta y sádica. El sadismo y el *superyó* son indisociables. El *superyó* es en esencia sádico, al igual que el *yo*. Parece haber una sutil distinción en relación a las formas a través de las cuales el *yo* sufre las amarguras del poder parental o del *superyó*. En el caso del masoquismo moral, el *yo* se empeña en sufrir provocando el castigo del

destino o del *superyó*. Su sentido moral puede debilitarse, lo que llevará al sujeto a cometer infracciones y delitos, con el objeto del castigo de la consciencia moral y del destino como representante del padre. El debilitamiento de su sentido moral no se debe a la actuación del *superyó*, sino solamente a la posición masoquista que ocupa el *yo*. «La interpretación más próxima es la de que el masoquista quiere ser tratado como un niño pequeño inerte y falto de toda independencia, pero especialmente como un niño malo»⁷⁴.

El *ello* también sufre en la continuidad inconsciente de la moral, pero no promueve su sufrimiento, no incita a la realidad para ser castigado. Frente a la frustración o al infortunio, al ser alcanzado por la infelicidad externa, el *yo* desconfía de que el poder parental continúe amándolo. Él se examina, reconoce su pecaminosidad, eleva las reivindicaciones de la consciencia, se considera culpable ante lo ocurrido y se castiga por medio de penitencias; sin embargo, no refuerza su masoquismo. Lo que realmente interesa es la agresión del *superyó*, propiamente dicho.

En resumen, tendríamos entonces: a la continuidad inconsciente de la moral o crueldad, en la cual la realidad toma al *yo* por sorpresa y en la que el *superyó* entra en escena para infundirle la culpa y promover su castigo. He aquí la hipermoralidad del *superyó*. No existe en este caso correspondencia entre actuar sobre la realidad y ser castigado por eso, la naturaleza de la crueldad es eventual: el *yo* espera el castigo del *superyó* cada vez que el infortunio recae sobre el individuo. De manera diferente, en el caso del masoquismo moral el *yo* reaccionaría sobre la realidad para sufrir con las

⁷⁴ *Ibíd.*, p. 2754.

acusaciones del *superyó* y sus derivados, lo que generaría la necesidad de castigo propiamente dicha del *yo*.

De esta forma podemos destacar que en Freud los fundamentos de la ética se fundan a partir del desamparo humano, asumiendo al *superyó* como figura última que amparará al *yo* para garantizarle su existencia.

2.3. La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna

Vayamos ahora al tratado de Freud sobre «La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna», de 1908. En este escrito se deja ver el vínculo que hay entre la enfermedad, la sexualidad y la exigencia *superyoica* que viene del exterior, es decir, de la cultura. Al comienzo del texto dice:

«No es arriesgado suponer que bajo el imperio de una moral sexual cultural pueden quedar expuestas a ciertos daños la salud y la energía vital individuales, y que ese daño infligido a los individuos por los sacrificios que les son impuestos, alcanza por último tan alto grado que llega también a constituir un peligro para el fin social»⁷⁵.

Este párrafo es esencial para subrayar que el interés de Freud en este texto va más allá de lo individual, se extiende y no se acota sólo al individuo, sino que tiene también otra utilidad, es decir, un fin social.

Más adelante menciona el caso de un enfermo que dice: «En nuestra familia todos han enfermado por haber querido ser algo más de lo que nuestro origen nos permitía»⁷⁶,

⁷⁵ Sigmund FREUD, «La moral sexual cultural y la nerviosidad modernas», 1908, en Obras Completas, Biblioteca Nueva, Madrid, 1996, p. 1249.

⁷⁶ *Ibidem*.

frase que muestra la relación que hay entre el sujeto y el ideal que proviene del exterior o de la cultura.

A continuación, hace una relación entre la psicopatología y la sexualidad. Dice que casi la totalidad de nuestra vida instintiva ha sido coartada a favor de la vida en comunidad; es decir, que la mayor parte de nuestros impulsos sexuales y agresivos han tenido que cesar para que pueda haber una vida en sociedad.

«Nuestra cultura descansa totalmente en la coerción de nuestros instintos. Todos y cada uno hemos renunciado a una parte de las tendencias agresivas y vindicativas de nuestra personalidad, y de estas aportaciones ha nacido la común propiedad cultural de bienes materiales e ideales. La vida misma, y quizá también muy principalmente los sentimientos familiares, derivados del erotismo, han sido los que han motivado al hombre a tal renuncia, la cual ha ido haciéndose cada vez más amplia en el curso del desarrollo de la cultura. Por su parte, la religión se ha apresurado a sancionar inmediatamente tales limitaciones progresivas, ofrendando a la divinidad como un sacrificio cada nueva renuncia a la satisfacción de los instintos y declarando “sagrado” el nuevo provecho así aportado a la colectividad. Aquellos individuos a quienes una constitución indomable impide incorporarse a esta represión general de los instintos son considerados por la sociedad como “delincuentes” y declarados fuera de la ley, a menos que su posición social o sus cualidades sobresalientes les permitan imponerse como “grandes hombres” o como héroes»⁷⁷.

Lo que plantea al final de esta referencia es que aún habiendo represión cultural, hay ciertos sujetos que tienen la capacidad de “sublimar” la energía sexual; es decir, que

⁷⁷ *Ibíd.*, p. 1252.

pueden cambiar el fin sexual primitivo por otro, ya no sexual pero psíquicamente afín. Así, la energía que era antes sexual se convierte en una energía sublimada para el fin cultural. Pero siempre hay una lucha entre la pulsión primitiva y la cultura, lo que crea la capacidad de sublimación; en el mejor de los casos, pero en otras ocasiones, la represión cultural en lugar de provocar dicha sublimación, provoca la neuropatología. Porque: «Una de las más evidentes injusticias sociales es la de que el estándar cultural exija de todas las personas la misma conducta sexual»⁷⁸, pues para algunos exige los más grandes sacrificios y para otros resulta lo adecuado. Sin embargo, a los que les provoca un gran sacrificio, suelen caer enfermos u optar por la transgresión de los preceptos morales.

Freud es un gran crítico de la moral de su época, pues considera que las restricciones morales hacen de los sujetos seres insatisfechos, y al fin y al cabo, seres patológicos, enfermos, que sufren la imposibilidad de ejercer su sexualidad. «La coerción va con frecuencia demasiado lejos, dando lugar a que al llegar el momento de conceder libertad al instinto sexual, presente este ya daños duraderos, resultado al que no se tendía ciertamente»⁷⁹. Así, la única salida ante tal restricción se concibe en una forma patológica: en neurosis.

Las mujeres no satisfechas sexualmente por el marido, debido a las restricciones morales de la época, producen que, cuando son madres, la libido no satisfecha cambie de dirección hacia los hijos, provocando una prematura madurez sexual y una tendencia hacia el complejo de Edipo; en palabras de Freud: «La mujer no satisfecha por su marido y, a consecuencia de ello, neurótica, hace objeto a sus hijos de una exagerada ternura, atormentada por constantes zozobras, pues concentra en ellos su necesidad de amor y

⁷⁸ *Ibíd.*, p. 1255.

⁷⁹ *Ibíd.*, p. 1258.

despierta en ellos una prematura madurez sexual»⁸⁰. Así, la cadena de inhibiciones y síntomas neuróticos van pasando de una generación a otra.

Añade Freud al final del texto:

«[...] al limitar la actividad sexual de un pueblo, se incrementa en general la angustia vital y el miedo a la muerte, factores que perturban la capacidad individual de goce, suprimen la disposición individual de arrastrar la muerte por la consecuencia de un fin, disminuyen el deseo de engendrar descendencia y excluyen, en fin, al pueblo o al grupo de que se trate de toda participación en el porvenir. Ante estos resultados habremos de preguntarnos si nuestra moral sexual cultural vale la pena del sacrificio que nos impone, sobre todo si nos hemos libertado aún suficientemente del hedonismo para no ingresar en los fines de nuestra evolución cultural cierta dosis de felicidad individual»⁸¹.

Esta labor pertenece tanto a la ética como al psicoanálisis, para poder hacer apreciaciones que nos indiquen un camino diferente al de esta moral cultural que coarta y despoja a los sujetos de su fuerza vital, de su deseo.

Sin embargo, es muy importante subrayar que Freud no sólo critica la moral de su época, pues también propone una salida: la vía del psicoanálisis. El psicoanálisis, por lo tanto, descubre las causas de la neurosis y de la patología, pero no se agota en ese sentido, sino que a su vez propone una ética diferente de la moral cultural que termina por enfermar tanto a los sujetos como a la cultura.

Propondremos tres máximas éticas del psicoanálisis:

⁸⁰ *Ibid.*, p. 1260.

⁸¹ *Ibid.*, p. 1261.

2.4. Tres máximas éticas del psicoanálisis

Este “otro camino” se puede formular a partir de tres máximas éticas que nos pueden llevar a entender el psicoanálisis como una salida ética frente a la crisis actual de identidad moral, y no sólo eso, sino que el psicoanálisis no se agota en el espacio de la sesión, pues también cumple con una función ética.

El psicoanálisis no sólo nos plantea una experiencia, sino también un saber. Las tres máximas éticas que el psicoanálisis propone son: *wo Es war soll Ich werden* (donde ello estaba, yo debe advenir); *lieben und arbeiten* (amar y trabajar), y por último *ne pas céder sur son désir* (no ceder en cuanto a su deseo), fórmula anti-moral, que según Lacan brota de la experiencia misma del análisis.

Estas tres máximas dan un giro a la manera clásica de considerar la moral, veamos en qué consiste cada una:

a) *wo Es war soll Ich werden* (Donde ello estaba, yo debe advenir)

Esta frase tiene la característica de representar un sentido moral, pero no cualquier moral, pues alude a un reconocimiento de la dimensión inconsciente y al mismo tiempo muestra su devenir; donde *ello* estaba *yo* debe advenir.

En este devenir, se erige una de las máximas éticas del psicoanálisis, que por un lado reconoce la dimensión de lo inconsciente y, por el otro, propone una salida: un saber hacer con aquello que antes era inconsciente. En algún momento este *ello* fue arcaico y precario (huellas mnémicas) y por lo tanto su acceso a la consciencia estaba reprimido. Pero el trabajo analítico permite de alguna manera que aquello que era inconsciente pueda devenir consciente para poder hacer algo con ello.

El desciframiento de esta frase alude a unas concepciones específicas del ser; del sujeto que marca una diferencia con respecto a la concepción moral tradicional.

Este enunciado descubre entonces que el yo:

- A) «No es autónomo en el sentido voluntaristamente preconizado, sino que se descubre un camino costoso a su apropiación (que ya no es el modelo feliz del individualismo posesivo, en conocida expresión de Macpherson).
- B) Que sus metas en el sentido utilitarista (el que recupera Lacan en cierto momento de su *Étique de la Psychanalyse*) tiene un soporte, un bastidor más complejo de lo que el mercado como gran autorregulador de egoísmos sociales, con beneficios para todos prometía.
- C) Que el sujeto no es individuo, por más que sea postulado como agente social por la regulación mercantilista. Sujeto (al menos en *Massenpsychologie*) es legión, es como dicen los psicosociólogos de inspiración fenomenológica —un grupo internalizado. Es, por decirlo en términos alusivos, una red de relaciones, de planos de la realidad social en conflicto, cuya armonía no está preestablecida. No hay equilibrio con un estado de naturaleza superado/alienado en la comunidad. Puede haber —el psicoanálisis como experiencia trata de mediar en este proceso— reconstrucción y construcción de identidad. Anamnesis y relato. Operaciones y experiencias todas ellas que se salen del espacio utilitarista»⁸².

El descubrimiento freudiano subvierte entonces la concepción de individuo que años antes se pensaba. Freud habla de un proceso de construcción de identidad; es decir,

⁸² José Miguel MARINAS, *La ciudad, op. cit.*, p. 257.

que somos sujetos inacabados, en falta, en constante cambio y por tanto en devenir. La falta de autonomía del yo, a diferencia de la ética kantiana, marca un hilo conductor fuera de la ética del deber o del “imperativo categórico”. La falta de autonomía del yo alude a un proceso en construcción, a diferencia de Kant que considera a los sujetos autónomos. En Freud, en cambio, existe una arqueología, el pasado determina el presente; la ley es la regresión y la repetición de las experiencias pasadas, hay siempre un movimiento, un devenir, la libertad se logra a partir de esta experiencia ética en donde a través de la experiencia del psicoanálisis se concientiza lo inconsciente. Así, *wo Es war soll Ich werden* marca el estatuto y la direccionalidad de la moral freudiana; es decir, un sujeto que pueda saber de su movimiento de advenir, sujeto que si es yo es porque está espoleado por un saber que no es sólo el progresivo darse cuenta de las escenas borradas en la fuente desconocida del dolor y los trastornos, también lo podrá ser si sabe actuar en el escenario de la diversidad amenazante que estalla en conflicto y que refina el sistema de explotación.

En este “darse cuenta” es donde el sujeto adviene, por lo tanto, es una experiencia ética y propia del sujeto.

Vayamos a la segunda máxima de Freud:

B) *Lieben und arbeiten* (Amar y trabajar)

La segunda máxima moral tiene el aire de un consejo, pero hay algo más aquí que un consejo de vida buena al estilo aristotélico. Amar y trabajar tiene que ver en este caso con Eros, y Eros tiene relación con la ética. También tiene relación con la noción de sublimación, pero no tiene relación con el concepto de trabajo del paradigma utilitarista

donde a aquellos que trabajan se les niega la posibilidad de amar, pues están sometidos a situaciones de enajenación que a su vez les impiden tener una vida plena de amor y trabajo tal como lo plantea Freud en esta máxima.

Cuando Freud dice “amar” se refiere tanto a la generosidad de la intimidad como al amor genital; cuando dice “amar y trabajar” alude a una productividad laboral general que no preocupe al individuo hasta el punto que pueda perder su derecho o su capacidad para ser una persona sexual y amorosa⁸³.

Vayamos por último a la tercera máxima del psicoanálisis, que en este caso plantea Jacques Lacan:

c) *Ne pas céder sur son désir* (No ceder en cuanto a su deseo)

«Hacer las cosas en nombre del bien, y más aún en nombre del deseo del otro, eso es lo que está muy lejos de protegernos no sólo de la culpabilidad, sino de todo tipo de catástrofes interiores. En particular no nos protege de la neurosis y sus consecuencias. Si el análisis tiene un sentido, el deseo no es otra cosa que lo que soporta el tema inconsciente, la articulación propia de la que nos hace arraigarnos en un destino particular, que exige a cada instante que la deuda se pague, y vuelve, y regresa, y nos lleva siempre a un determinado surco, el surco de lo que es propiamente nuestro surco»⁸⁴.

En esta referencia nos encontramos frente a una de las bases éticas más importantes del psicoanálisis, pues tal como menciona, actuar conforme al deseo del Otro no sólo nos lleva a la neurosis, sino a actuar con culpabilidad, pues hacer las cosas en

⁸³ *Ibid.*, p. 263.

⁸⁴ Jacques LACAN, seminario 7, *La ética del psicoanálisis*, 1959-1960, Madrid, Paidós, p. 368-370.

nombre del otro o por el otro no permite la elección ni la salida del destino particular del que se habla aquí, es decir, de la repetición inconsciente. Así que Lacan propone la máxima de *Ne pas céder sur son désir*, o no ceder en cuanto a su deseo como una salida al círculo vicioso provocado por el llamado masoquismo moral y, sobre todo, por el sujeto moral kantiano y su crisis.

Es importante mencionar en este punto que de ésta última máxima del psicoanálisis, me surge la idea de pensar en una nueva posibilidad ética, una ética que no ceda respecto al deseo y que a su vez sea el soporte y la salida del circuito de repetición y de neurosis.

El recorrido que Lacan propone y que comparte con los trabajos de Klossovski y sobre todo de Bataille implica una reflexión directa sobre el sujeto de la ilustración, *Kant con Sade* es un ejemplo de esta voluntad de situar el debate ético en la figura central que es el sujeto moral kantiano y su crisis.

Por esta causa, es importante que nos introduzcamos en Bataille y su erotismo, pues además de haber tenido una profunda relación de amistad con Lacan, Bataille también alude a una crítica del sujeto kantiano, de su padecer y de sus síntomas.

Capítulo 3: Entre Bataille y Lacan

Georges Bataille es un escritor y pensador francés, quien primero quería ser sacerdote y dedicar su vida a la fe cristiana, y más tarde se convierte en uno de los filósofos malditos más sobresalientes. Amante de Marx, Hegel, Freud, Nietzsche y Sade, funda una sociedad secreta, *Acéphale* (sin cabeza), cuyo símbolo era un hombre decapitado, rechazando así la razón, la ciencia positivista y la modernidad en general, fundando un nuevo estilo de pensamiento tendido hacia la actualidad, donde las pasiones humanas importan. Su obra se caracteriza como la “literatura de la transgresión”, en contra del planteamiento de la filosofía clásica o moderna.

En la sociedad actual, el ser humano ha perdido su dimensión sagrada. Poco a poco, según explica Bataille, se ha alejado de la intimidad que lo define como ser humano, para refugiarse en un mundo sin vida (el mundo del trabajo en oposición al mundo del deseo). Pero Bataille no se conforma con esta realidad vulgar y busca el éxtasis, la violencia de un goce desmesurado, para transgredir los límites de una realidad mediocre. A través de su teoría sobre el erotismo, se pregunta ontológicamente por el ser del sujeto y lo que estructura todo su pensamiento. Bataille intenta destruir los cimientos de la sociedad, cuyo poder emana de la represión del deseo.

A través de una relación violenta con el ser del otro, el sujeto erótico accede a la interioridad de su propio cuerpo, en donde se revela el vacío del ser; el “no-ser” del sujeto erótico, la muerte.

La lectura y el análisis de algunas de sus obras serán parte de la base filosófica de la presente investigación, pues nos ayudará a fundamentar los objetivos, así como la tesis

en general, ya que Bataille se caracteriza por no rechazar ni apartar las pasiones humanas sino que las implica en las raíces más profundas de su obra. Con esto hemos llegado a nociones importantes que se citan a continuación.

3.1. El erotismo: la aprobación de la vida hasta en la muerte

«No pienso que el hombre tenga la más mínima posibilidad de arrojar un poco de luz sobre todo eso sin dominar antes lo que le aterroriza. No se trata de que haya que esperar un mundo en el cual ya no quedarían razones para el terror, un mundo en el cual el erotismo y la muerte se encontrarían según los modos de encadenamiento de una mecánica. Se trata de que el hombre si puede superar lo que le espanta, puede mirarlo de frente»⁸⁵.

Este párrafo muestra una estrecha relación con la máxima freudiana de: *wo Es war soll Ich werden* (donde ello estaba, yo debe advenir), pues se trata de asomarse a ese mundo fantasmagórico e inconsciente de horror y caos, profundizar en él, para luego poder hacer algo con eso.

Bataille propone la siguiente fórmula para el erotismo: la aprobación de la vida hasta en la muerte. Pues menciona que aunque la actividad erótica es antes que nada una exuberancia de la vida, no resulta extraña a la muerte. Con lo que muestra claramente la conexión que hay entre ambas.

La reproducción, como una clave del erotismo, crea seres discontinuos, pues entre un ser y otro hay un abismo, hay una discontinuidad. Aunque hay algo en común, y es la capacidad de sentir este abismo vertiginoso. Esto nos conecta con la idea de continuidad. Así hay pasajes de lo discontinuo a lo continuo, y al revés. Somos seres discontinuos que

⁸⁵Georges BATAILLE, *El erotismo*, 1957, Barcelona, Tusquets, p. 8.

mueren aisladamente, pero siempre nos queda la nostalgia de la continuidad perdida. Lo cual me parece fundamental, pues podríamos relacionar esta continuidad perdida con la falta constitutiva en Lacan.

Es la violencia, dice Bataille, lo que pone a la discontinuidad y a la continuidad en juego, pues es en esta lucha donde se enfrentan una y la otra y al mismo tiempo donde se manifiestan ambas caras, por un lado la discontinuidad como la muerte, y por el otro la continuidad como la vida; esto es la lucha constante entre Eros y Thanatos, que no existe una sin la otra. «Sólo la violencia y la desavenencia sin nombre que está vinculada a ella»⁸⁶. Sólo así es posible hacer el pasaje entre una y otra, con violencia; con el corte que nunca es percibido como algo placentero sino violento, como el acto analítico también, como la castración, en palabras psicoanalíticas.

Así, toda operación implicada en el erotismo tiene como fin alcanzar al ser en lo más íntimo, hasta el punto del desfallecimiento. El paso del estado normal al estado de deseo erótico supone en nosotros una disolución relativa del ser, tal como está constituido en el orden de la discontinuidad. Este proceso por sí mismo es violento. Por tanto, toda operación erótica tiene como principio una destrucción de la estructura de ser. Es el rompimiento, el corte, el acto que funda al deseo. Es para Lacan el orgasmo como la pequeña muerte, esos puntos de éxtasis evanescentes que funden la estructura y la descolocan. Por tanto, aquí se asoma el goce de la muerte y también la relación entre el deseo y el goce, así como la relación entre el deseo y la muerte, siendo ambas una misma convergencia.

⁸⁶ *Ibíd.*, p. 11.

3.2. *La angustia: una parte del deseo*

De aquí surge también un estado muy peculiar: la angustia, que supone la angustia de muerte; sin embargo, esta clave implica una verdad más verdadera que las claves de la propia vida. Sentir la angustia de la muerte tiene una connotación de goce, ahora, la disolución de las estructuras, aunque impliquen un proceso violento y de angustia, al final son las que nos dan la capacidad de desear.

La búsqueda de una continuidad es, en otras palabras, una ilusión imposible, característica de la nostalgia que encierra el corte de la continuidad, cuestión que desencadena o provoca sufrimiento. Por esta razón, según Bataille, el erotismo es un desequilibrio en el cual el ser se cuestiona a sí mismo, conscientemente. El ser se pierde objetivamente, «pero entonces el sujeto se identifica con el objeto que se pierde. Si hace falta, puedo decir que, en el erotismo, yo me pierdo»⁸⁷. Lo que hace referencia a la pérdida de la forma, de la estructura del yo, y es entonces donde emerge el Otro del inconsciente. Donde Lacan diría: “Soy donde no pienso, pienso donde no soy”, cita que invierte toda la postura de la modernidad regida por el cogito cartesiano donde Descartes en sus *Meditaciones metafísicas*, diría, “Pienso, luego existo”. La perspectiva psicoanalítica y la de Bataille en este caso tienen este giro en común, pues el erotismo no responde a una cuestión del pensamiento, sino del inconsciente. De esto, es de algo que no se puede dudar. A diferencia de Descartes, que llega a la conclusión de que duda de todo menos de que piensa, aquí la cuestión tiene un giro obvio, en sus palabras: «pero la pérdida voluntaria implicada en el erotismo es flagrante: nadie puede dudar de ella»⁸⁸.

⁸⁷ *Ibíd*, p. 21.

⁸⁸ *Ibidem*.

3.3. La prohibición y la transgresión

El erotismo de Bataille se define en relación con la ley, instituida para reprimir la violencia de los impulsos irracionales, que constituye el mundo del trabajo y de la razón. La presencia de la ley, en el corazón del erotismo, abre una cadena de contradicciones que crean una tensión entre contrarios (prohibición/transgresión, trabajo/deseo, razón/exceso, hombre/animal). El erotismo de Bataille, lejos de resolver esta tensión de un modo dialéctico, se origina en ese movimiento que va incansablemente de uno a otro. Para perpetuar la existencia y garantizar el orden social, la sociedad debe cercenar una parte esencial del hombre. Los tabúes aíslan la muerte y el sexo, cuya negatividad está en contradicción directa con el ansia de durar de cada ser, pero bajo la prohibición, aquella parte espontánea y negativa, que ha quedado aislada, se revela como algo fascinante. El hombre racional, que hoy conocemos, se constituye a través del juego paradójico que inaugura una ley que, al mismo tiempo, somete y libera al hombre: la ley crea al hombre, que lo separa de la animalidad a través de las prohibiciones, pero el terror que le inspira infringir la norma, lo convierte en un esclavo de la prohibición. El mundo del trabajo aprovecha este miedo para dominar al hombre que, sin poder transgredir los límites, se somete a la norma social. La vuelta a la animalidad es el único modo que tiene de recuperar, de nuevo, su soberanía perdida; la violencia ilimitada, propia del mundo animal, le permite desencadenarse de la tiranía del mundo de las cosas.

El erotismo entonces ha estado marcado siempre por la prohibición. Por esta razón, a su vez, se gesta la transgresión, la transgresión de la ley que lo prohíbe. Sin embargo, la prohibición no viene del afuera, la prohibición se gesta a partir de la angustia que el deseo erótico conlleva. «La experiencia interior del erotismo requiere de quien la

realiza una sensibilidad no menor a la angustia que funda lo prohibido, que al deseo que lleva a infringir la prohibición»⁸⁹. Así, el deseo y la angustia que le conlleva son las dos caras de la moneda y es imposible que exista una sin la otra.

3.4. La moral de la violencia como efecto del mundo de la razón

La violencia como característica de la naturaleza humana edificó en oposición el mundo de la razón. La razón que a su vez conlleva a la obediencia. Pero la represión que se ejerce en contra de los impulsos instintivamente humanos, es lo que a su vez conlleva a la violencia, pues la obediencia obstruye la vía del deseo y propone la vía de la demanda, de la sumisión, del abatimiento y de la desgracia. El sacrificio humano que esta lógica de la razón conlleva es a lo que Freud llamó el masoquismo moral, sujetos que si no obedecen la ley de la razón, están confinados a vivir en la degradación y en la marginación social. En palabras de Bataille, «La naturaleza misma es violenta y por más razonables que seamos ahora, puede llegar a dominarnos una violencia que ya no es la natural, sino la de un ser razonable que intentó obedecer, pero que sucumbe al impulso que en sí mismo no puede reducir a la razón»⁹⁰.

En otras palabras, la prohibición que la razón genera crea otro tipo de violencia, una violencia ya no natural del ser humano, sino una violencia transgresora.

El impulso natural de violencia que es a lo que Freud llama las pulsiones, es ese mundo del que podemos dar cuenta sólo en el sentir, está dado en el cuerpo, en el goce, es la turgencia vital como diría Lacan, es el erotismo del que habla Bataille, y se contrapone a la objetividad de la razón, pues es el impulso que no se puede medir, que no

⁸⁹ *Ibid.*, p. 26.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 27.

se puede tocar a través de los sentidos objetivos y observables, pero sí se puede sentir. Por esta razón, la prohibición rige nuestro sistema de pensamiento, económico, religioso y político, el trabajo excluye por medio de las prohibiciones a la violencia. Ésta es, en el campo de investigación de Bataille, no sólo la violencia en sí misma, sino cómo ésta misma violencia conlleva tanto a la reproducción sexual como a la muerte. Retomando a Sade, menciona que en su más profunda aseveración, el impulso de amor llevado hasta el extremo es el mismísimo impulso de muerte. Así, la exclusión de la violencia en el sistema de la razón, crea así mismo la exclusión tanto de la vida como de la muerte.

¿Por qué se excluye la violencia de la razón?

La causa que Bataille encuentra es que la violencia, así como la muerte que la significa, tienen un sentido doble: el horror vinculado al apego que nos inspira la vida y la fascinación de un elemento solemne y misterioso. El horror provoca el retroceso ante la violencia y la prohibición de la muerte.

Por otra parte está la cuestión del destino vinculada al horror que la muerte provoca. Un cadáver es el destino de todos y cada uno de nosotros, aunque queramos engañarnos con lo contrario; por tanto, el destino final es lo que nos horroriza y se pone de manifiesto al intento de querer escaparnos, de aquí a que haya una exclusión de la violencia, que es como una denegación de nuestro propio destino y por lo mismo se gesta en la prohibición tanto de la muerte como del deseo erótico y se separan de la vida cotidiana del trabajo y de la razón. Pero, ¿qué consecuencia tiene la denegación de una realidad, de un destino? Es la vida en la enajenación, en la esclavitud, en la demanda, en pocas palabras, en la psicopatología.

Bataille concluye este capítulo diciendo que «Nada contiene al libertinaje», escribe Sade, «y la manera verdadera de extender y multiplicar los deseos propios es querer imponerles limitaciones»⁹¹. Es decir, la represión sólo conduce a multiplicar los deseos, pero no los frena.

3.5. *El deseo y el vacío*

Tal vez, lo único que pueda aniquilar a la violencia sea el tiempo, y con el tiempo se van aniquilando también los sentimientos eróticos; así, las leyes naturales cumplen su función. Así también se van gestando la putrefacción, el envejecimiento, el movimiento, el crecimiento, que culmina en ese aspecto horroroso que provoca asco, náusea y repulsión.

«Más allá de la aniquilación de que vendrá y que caerá con todo su peso sobre el ser que soy, que espera seguir siendo, y cuyo sentido mismo es, más que ser, el de esperar ser (como si yo no fuera la presencia que soy, sino el porvenir que espero y que no obstante no soy), la muerte anunciará mi retorno a la purulencia de la vida. Así puedo presentir y vivir en la espera esa purulencia multiplicada que celebra en mí anticipadamente el triunfo de la náusea»⁹².

Es en este movimiento del devenir del ser, en que se mueve el deseo, es el de-ser, y el ser al mismo tiempo, es el *wo Es war soll Ich werden*, la primera máxima ética del psicoanálisis, es saber que lo que soy ya no seré y en otro devendré.

⁹¹ *Ibíd.*, p. 33.

⁹² *Ibíd.*, p. 40.

San Agustín dijo: «*inter jaeces et urinam nascimur*», nacemos entre las heces y la orina», hecho que por metonimia, como dijo Lacan, se fue conectando a través de deslizamientos a un ámbito común a la porquería y la sexualidad.

Bataille llega entonces a lo siguiente: «Puedo decirme que la repugnancia, que el horror, es el principio de mi deseo; puedo decirme que si perturba mi deseo es en la medida en que su objeto no abre en mí un vacío menos profundo que la muerte»⁹³.

Para que no haya solamente un deseo metonímico, que pasa de un significante a otro, en una repetición constante, tiene que haber este deshecho, esta falta de significante que hace que surja el deseo; el deseo del que estamos tratando. En este vacío es que se gesta, y con esto la ética también, pues no hay ética si sólo pasamos de un significante a otro como causa y efecto, tal como diría Kant, en su crítica del mundo fenomenológico, o de la razón práctica, donde menciona que en la relación de causa y efecto no existe ni el más mínimo sentido ético, pues representa simplemente una contingencia, una necesidad.

3.6. La transgresión como vía para superar la prohibición

«La transgresión no es la negación de lo prohibido sino que lo supera y lo completa»⁹⁴. Con esta frase, Bataille propone el concepto de transgresión como una de las máximas morales del desarrollo evolutivo de la humanidad. Dice que si no existiera el mandamiento de “no matarás” como un elemento prohibitivo, la guerra, paradójicamente, no existiría. Es decir, en las guerras es donde se manifiesta de una manera inequívoca el impulso de agresión o de muerte, cuestión inherente al ser humano y gestada justamente por su contrario que es el mandamiento de la prohibición. Así, por esta razón, no hay

⁹³ *Ibid.*, p. 42.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 45.

duda de que la violencia de las guerras deje entrever al Dios del *Nuevo testamento*, pues las prohibiciones en las que se sostiene el mundo de la razón, no son con todo racionales, sino que van en contra de la razón humana. Los mandamientos, las prohibiciones, separan al hombre de sus impulsos agresivos y sexuales como si no fueran una parte importante de él; intentan de alguna forma negarlos a manera de tabú, pero en el fondo estos no van a dejar de ser, no van a cesar sino hasta ser satisfechos, como bien Freud lo explica en *Las pulsiones y sus destinos*. Por lo tanto, hay una tendencia a transgredir eso que está prohibido y tal vez no de manera consciente o racional, sino que el deseo habla por sí mismo. Por esto, Bataille llega a la genial conclusión de que: «La prohibición está ahí para ser violada»⁹⁵. Lo que genera el mundo de la razón, es justamente la guerra y los genocidios, la muerte y el hambre, la violencia como transgresión del sistema de pensamiento tan absurdo y simple, es decir, tan apartado de lo que el ser es, en su real.

Por otro lado, la transgresión no es equiparable a la libertad, es lo que se gesta como efecto de la prohibición; la prohibición es la causa y la transgresión su efecto, aquí no hay una posibilidad de una sensibilidad ética; se traduce en lo que Kant llama efecto de causación.

Es por esta causa que la transgresión como efecto completa “ilusoria” o “fantasmáticamente” al ser escindido de la razón. A través de la transgresión se completa el mundo prohibido o de lo profano.

Para Bataille, la transgresión es la vía del ser, así como el retorno a los orígenes animales que nos anteceden. Pues como bien dice, la prohibición no afecta a los animales. Lo simbólico no puede con lo real. Lo simbólico desde donde se crean las leyes sociales y las prohibiciones no pueden contener el mundo del erotismo, de la violencia,

⁹⁵ *Ibid.*, p. 46.

de los instintos, lo único que realmente provocan es el acto de la transgresión de estas limitantes. La prohibición alejó al hombre del animal; la transgresión lo regresa a su antecedente. Por lo tanto, el mundo humano se conforma por dos negaciones, la primera es negar su parte animal a través de la prohibición, cuestión que lo hace negarse a sí mismo, y la segunda, a partir de la transgresión, negando la prohibición, cuestión que lo acerca nuevamente a su estado animal, aunque no por ello vuelve a retornar de manera idéntica. En palabras de Bataille, «ese mundo es el mundo humano, que formado en la negación de la animalidad, o de la naturaleza, se niega a sí mismo y, en esta segunda negación, se supera sin por ello volver a lo que había negado al comienzo»⁹⁶.

Pero, ¿qué fue lo que ocasionó la primera negación?

La prohibición fue generada por la angustia que se oponía a las actitudes de violencia que engendraba la vida. La prohibición es la destrucción de la vida, la restricción que se opone a ese engendramiento. Pero esa prohibición nunca logró destruir completamente la vida, ni su sistema vertiginoso, y lo que provocó es que los hombres quisieran salir de allí nuevamente, hecho que se logra con la segunda negación, que es la transgresión.

La angustia, por la cual se generan estas dos negaciones, es la provocación de la misma para superarla. Cito: «El juego de la angustia es siempre el mismo: la mayor angustia, la angustia que va hasta la muerte, es lo que los hombres desean para hallar al final, más allá de la muerte y de la ruina, la superación de la angustia»⁹⁷.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 62.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 64.

3.7. El erotismo y el deseo

Lo prohibido incita a la transgresión que, a su vez, modifica lo prohibido, dotándolo de un sentido nuevo que antes no tenía. No oculta nada negativo: la transgresión no tiene nada que ver con lo escandaloso o subversivo; simplemente, afirma el ser limitado y abre el ser ilimitado. Tampoco se trata de libertad absoluta; la transgresión en el erotismo es ajena a lo demoníaco, que no hace más que negarlo todo, y no está menos sujeta a reglas que la prohibición. La superación del límite en el erotismo desencadena la violencia en un movimiento rápido: no fija nada, no conoce ni reconoce nada (ni ley, ni sentido, ni culpa); pasa deprisa, repite constantemente el movimiento que da placer, sin llegar a agotar nunca el ser de la prohibición. El erotismo sólo existe como paradoja: necesidad de un límite que nace de la afirmación de la transgresión; necesidad, a su vez, de la transgresión, cuyo gesto se funda en el límite. Ambos sólo existen a su encuentro. El erotismo de Bataille es esta contradicción irreductible, que hace saltar por los aires la superación de las antinomias y la jerarquía de los conceptos en los que se sustenta todo el sistema social y de pensamiento.

El erotismo de Bataille es una experiencia interior, cercana a la experiencia mística. Los estados teopáticos que provocan estas experiencias se caracterizan por la desproporción entre su intensidad y la aparente banalidad de la ocasión que los desencadena. De cualquier manera, de un modo repentino y transitorio, los estados de conciencia del sujeto se alteran radicalmente; sus facultades cognitivas y afectivas se dilatan e intensifican y, transportado a una realidad que nada tiene que ver con el mundo sensible de cada día, el sujeto experimenta sentimientos de extremo gozo y angustia. La finalidad de estas dos experiencias, interior y mística, es ir al extremo de lo posible; ceder

ante el exceso que sobrepasa una realidad mediocre, para perderse en lo desconocido. Siempre se trata, por lo tanto, de un desapego respecto del mantenimiento de la vida y de una indiferencia ante todo aquello que tiende a asegurarla, con el fin de alcanzar la exuberancia de un instante único. Finalmente, la revelación que acompaña estas experiencias dificulta el retorno y adaptación del sujeto a la realidad cotidiana. El sujeto queda apartado de la masa y, solitario o loco, su discurso nostálgico sobre la experiencia perdida resulta ya incomprensible.

Sin embargo, a pesar del gusto por lo desconocido que comparten ambas experiencias, la experiencia interior de Bataille difiere, en muchos aspectos, de la experiencia de los místicos.

La experiencia mística busca la comunicación con Dios. Su sentido trasciende la inmediatez del momento y remite a una instancia superior, que justifica y da sentido a la experiencia. El deseo no es, entonces, deseo de uno mismo, sino deseo del Otro (el místico no goza de su cuerpo, goza de Dios). De hecho, para poder acceder a Dios, el místico debe sacrificar su cuerpo; el martirio es el único modo que tiene de purificar un cuerpo corrompido, origen de todas las imperfecciones del hombre. El éxtasis se produce en este cuerpo, que al haber sido depurado, adquiere una nueva dimensión: mitad humano/mitad divino, mitad terrestre/mitad celeste. Pero el éxtasis podría ser aún más intenso si el místico pudiera abandonar completamente su cuerpo. Por lo tanto, a pesar de que los místicos deben transgredir sus propios límites para acceder a una realidad desconocida, la angustia inicial queda mitigada por la esperanza de reunirse con Dios. Su sacrificio sólo es parcial. El místico sabe que si renuncia a una parte de sí mismo (su deseo), tendrá asegurada la salvación del alma. En este caso, el exceso de la transgresión

no supone un gasto inútil de energía, porque Dios recompensa los esfuerzos del sujeto místico con su presencia. Y, por eso, la religión cristiana permite al místico transgredir los límites de su cuerpo, porque el deseo que busca no está en la interioridad de su propio ser, sino en el cuerpo de Dios. Toda experiencia mística es teleológica: su movimiento lineal conduce al místico a fundirse con Dios. Y, así, se puede decir que el místico nunca está solo. El silencio en el que formula sus preguntas siempre encuentra, al otro lado, la Palabra Divina. De ahí que su ignorancia no le produzca ningún dolor, porque ya hay Otro que se encarga de saber por él (como también se encarga de desear por él).

En cambio, la experiencia interior de Bataille se enmarca en un mundo que ya no tiene Dios; hace tiempo que fue asesinado y, por lo tanto, sin referente externo sobre el que sustentar el sentido de la experiencia, al hombre sólo le queda replegarse sobre la interioridad de su propio ser. La muerte de Dios.

La muerte de Dios acaba con la mística e instaura el paso a la erótica. Ahora, la relación vertical y ascendente del sujeto hacia el ser ilimitado, que es Dios, es sustituida por una relación horizontal con un ser limitado. Sin embargo, en este caso, el sujeto erótico ya no busca la comunión con el “otro” (propio del “eros” platónico, definido en relación a su objeto), sino con el propio cuerpo desgarrado por el juego erótico. El vacío ontológico que deja la muerte de Dios es cubierto por el sujeto, que ya no tiene por qué salir de sí mismo para mantener una relación con lo ilimitado. La actitud del místico ante Dios es la de un súbdito, pero el sujeto de la experiencia interior, que pone el ser ante sí mismo, es un ser soberano que ha comprendido que sólo debe replegarse sobre sí mismo para vivirse ilimitado. El rechazo de una posición servil, con respecto a la realidad exterior, permite al sujeto acceder a la dimensión sagrada de su propio cuerpo y, por lo

tanto, ya no es la trascendencia del ser la que sustenta la experiencia, sino el deseo inmanente que nace del propio cuerpo. De este modo, a través de la experiencia erótica el sujeto pone en juego su propio cuerpo.

3.8. La cuestión de los límites

Hasta ahora hemos visto la vía de la transgresión, pero de no haber prohibición la transgresión no se gestaría. «Si la prohibición deja de participar, si ya no creemos en lo prohibido, la transgresión es imposible»⁹⁸. Estos límites se definen a partir de la autoridad, de la ley, de Dios, y siempre una vez definidos estos límites somos capaces de salir de ellos. Son, la tesis que genera la antítesis, para luego poder crear una síntesis de nuestros propios códigos, de nuestras propias prohibiciones y al mismo tiempo de la creación que implica la transgresión de los mismos.

«Qué dulce es quedarse en el deseo de exceder, sin llegar hasta el extremo, sin dar el paso, ¡Qué dulce es quedarse largamente ante el objeto de ese deseo, manteniéndonos en vida en el deseo, en lugar de morir yendo hasta el extremo, cediendo al exceso de violencia del deseo!, pues sabemos que la posesión de ese objeto que nos quema es imposible»⁹⁹.

El hecho de que sea imposible no es menos un factor para seguirlo buscando saber que es imposible poseer al deseo, no quiere decir que por eso lo dejemos de desear. Y por eso es siempre un deseo, la palabra deseo implica un movimiento, es un verbo, que está en devenir, poseerlo por completo es imposible, pero no por eso se trata de ceder ante él, es un saber que está y que no está al mismo tiempo, es una perspectiva similar a la

⁹⁸ *Ibíd.*, p. 105.

⁹⁹ *Ibíd.*, p. 106.

máxima freudiana *wo Es war soll Ich werden*, pues se trata de una lógica en movimiento, en devenir.

La cuestión de los límites y lo defino como cuestión, es una labor ética de gran importancia. La cuestión gira en torno a que los límites deben ser cuestionados y no darlos por hecho. Es decir, es un ir más allá de los límites, pues de lo contrario no podríamos conocer qué hay más allá del mundo de la razón y de la prohibición. Todo esto retorna a modo de pecado. Trastocar los límites es siempre una labor que implica angustia y a veces culpa. Pues ir más allá de lo establecido, nos hace tocar el mundo del erotismo, del deseo y a veces, del asco y de la náusea. Para abordar este tema, Bataille, retoma a Sade; y el análisis de la moral sadiana que hace Maurice Blanchot, donde menciona:

«La moral de Sade, según Maurice Blanchot, se funda en el hecho primario de la soledad absoluta. Sade lo dijo y lo repitió de todas las maneras; la naturaleza nos hizo nacer solos, no hay ningún tipo de relación entre un hombre y otro. Así pues la única regla de conducta es que yo prefiera cuanto me afecta felizmente y que no me importe nada cuanto de mi preferencia pueda resultar perjudicial para el otro. El mayor dolor de los demás siempre cuenta menos que mi placer. No importa que tenga que comprar el más insignificante goce con un inaudito conjunto de fechorías, ya que el goce me halaga, está en mí, mientras el efecto del crimen no me afecta, está fuera de mí»¹⁰⁰.

Esta cita que expone la categoría del exceso; para poder comprenderla, y no tomarla como una moral egoísta y maldita, habría que entender esta categoría de exceso, como ir más allá de lo preestablecido, ir más allá de la razón.

¹⁰⁰cf. Maurice BLANCHOT, *L'Amitié*, 1985, París, Minuit, 1991.

«El exceso, por definición, queda fuera de la razón. La razón se vincula al trabajo, se vincula a la actividad laboriosa, que es la expresión de sus leyes. Pero la voluptuosidad menosprecia el trabajo, cuyo ejercicio como vimos desfavorece la intensidad de la vida voluptuosa. Respecto de unos cálculos en los que entran en cuenta, la utilidad y el gasto de energía, la actividad voluptuosa, incluso si se considera útil, es excesiva por esencia. Lo es tanto más cuánto que en general, la voluptuosidad no pide continuidad, que se desea por sí misma, y a través del deseo de exceso que la constituye»¹⁰¹.

En otras palabras, el acto excesivo, es entonces lo que nos hace conocernos realmente, en cambio, negarlo significaría el desconocimiento de nosotros mismos. Por tanto, el ir más allá de los límites es lo que genera también el conocimiento y la verdad sobre el deseo, aunque en este punto en específico y con esa categoría de exceso creo suponer más bien lo que Lacan llamaría el goce que es parte del sujeto. El goce que lo hace actuar de una determinada manera. Reconocerlo es parte de la operación para que el exceso de goce pueda ser sublimado.

3.9. El otro que nos limita

La significación que el otro tiene en Bataille, es un otro que nos limita, un otro aplastante un otro que nos impone significantes amo, conocerlo no es menos importante para poder transformarlo. Aquí el otro del inconsciente que nos impide de alguna u otra forma descubrir nuestro deseo pues:

«Quien admite el valor del otro se limita necesariamente. El respeto por el otro le obnubila, y le impide comprender el alcance de la única aspiración no

¹⁰¹ Georges BATAILLE, *El erotismo*, op.cit., p. 107.

subordinada al deseo de incrementar recursos morales o materiales. La ceguera debido al respeto es común la solidaridad hacia todos los demás impide que el hombre tenga una actitud soberana. El respeto del hombre por el hombre nos introduce en un ciclo de servidumbre donde ya no tenemos sino momentos de subordinación, donde finalmente faltamos al respeto que es el fundamento de nuestra actitud, puesto que en general privamos al hombre de sus momentos de soberanía»¹⁰².

En otro párrafo:

«El individuo de hoy representa cierta cantidad de fuerza; la mayor parte del tiempo, dispersa sus fuerzas alienándolas en beneficio de esos simulacros llamados los otros, Dios, el ideal; a causa de esta dispersión, comete el error de agotar sus posibilidades derrochándolas, pero más aún de fundar su conducta en la debilidad, ya que si se gasta para los demás, es porque cree tener necesidad de apoyarse en ellos. Fatal claudicación: se debilita gastando sus fuerzas en vano y gasta sus fuerzas porque se cree débil. Pero el hombre verdadero sabe que está sólo y lo acepta, niega todo lo que en él, por una herencia de diecisiete siglos de cobardía, se refiere a otros hombres, por ejemplo, la compasión, la gratitud, el amor, son sentimientos que él destruye; destruyéndolos recupera toda la fuerza que hubiese tenido que dedicar a estos debilitantes impulsos y, más importante aún, saca de este trabajo de destrucción el principio de una energía verdadera»¹⁰³.

Este último párrafo tiene una estrecha relación a la experiencia analítica, es decir, la caída de dichos significantes amo que a su vez suponen en el sujeto el pasaje de ser

¹⁰² *Ibíd.*, p. 127

¹⁰³ *Ibíd.*, p. 128.

objeto del otro o para el otro para recobrar su propia subjetividad, su propio deseo, así como cierta vitalidad como bien dice Bataille: una energía verdadera, que sería la auténtica energía de ese sujeto.

La negación del otro que introduce Sade, es una aseveración que si se lleva a la cima, es una negación de sí mismo. Es decir, la negación que en un principio es el otro de fuera, luego se convierte en una negación del otro interno, es decir, el otro inconsciente que de alguna manera debe caer con respecto al sujeto. El Otro que se convierte en el otro (lo inconsciente) que se formula a partir de cadenas significantes en su mayoría significantes amo, que impiden la capacidad de desear, de hacer del deseo un camino a seguir, es el otro, el inconsciente que deviene entonces en destino, repetición, vicio, y esclavitud. Por eso el A; el Otro debe de ser negado en una especie negación de uno mismo. «Al principio, la negación del otro era afirmación de sí, pero pronto aparece que el carácter ilimitado, llevado al extremo de lo posible, más allá del goce personal, accede a la búsqueda de una soberanía libre de toda sujeción»¹⁰⁴.

Así nuevamente en la experiencia analítica, de lo que se trata entonces para lograr la soberanía de la que Bataille habla y de que el deseo “tome la riendas” por decirlo de alguna manera, es ir desvaneciendo al Otro que nos limita con el objetivo de que deje de gobernar sobre nuestros actos.

3.10. Los instintos sádicos y las pulsiones

La mayor parte de nuestra psique, como bien dijo Freud, es pulsional, también podrían llamarse los instintos sádicos, frente a los cuales la humanidad tiembla. Se han empeñado a negarlos, tanto los medios sociales, como la religión católica, y se han de alguna

¹⁰⁴ *Ibíd.*, p. 129.

manera exteriorizado del hombre común, llamándoles a estos instintos naturales, patológicos o pecados. La cuestión es que no se trata de negarlos y sí al mismo tiempo, es decir, no se trata de sentirse ajeno a ellos, ¿quién en su vida no ha tenido o sentido estos impulsos que otros llaman patológicos por negar, ocultar, en una pasión por ignorarlos? Se trata entonces de sumergirse en ellos para poder conocerlos, no de hacerlos de lado, no de tenerles miedo. Aunque, si estos instintos tienen la finalidad de destruir, es importante también negarlos, pero en una negación que no implique una represión, es decir en la experiencia analítica se trata de irlos pasando sin reprimirlos, pues también sabemos que la represión es lo que es realmente patológico, y no el instinto en sí mismo. No se trata de extinguirlos mediante castigos, ni mediante la ascesis, pues es una forma de represión que deja a los sujetos sin subjetividad, produce sujetos-objetos, desprendidos de su más íntima esencia, culpables, débiles y alienados.

En otras palabras:

«La humanidad aparta de sí aquello que asocia con la locura, pero el rechazo de la locura no es más que una actitud cómoda e inevitable, que la reflexión tiene obligación de examinar. De todos modos, el pensamiento de Sade no es reducible a la locura. Es sólo un exceso, un exceso vertiginoso, pero es la cima excesiva de lo que somos. De esta cima no podemos apartarnos sin apartarnos de nosotros mismos, por no acercarnos a dicha cima, o no esforzarnos a trepar al menos sus laderas, vivimos como sombras amedrentadas- y ante quien temblamos es ante nosotros mismos»¹⁰⁵.

¹⁰⁵ *Ibíd.*, p. 142.

La obra de Sade tiene el objetivo de expresar lo que está sublevado de la consciencia. Es decir, es en sí misma literatura real, real en la medida de que la consciencia por sí misma no puede soportar. Las reglas que por objeto tienen la conservación de la vida, dirigen un tipo de bloqueo en contra de estas pulsiones que a su vez llevan a la destrucción. Gozar se vuelve entonces una transgresión. Lo que Sade hizo fue no callar: la transgresión, la violencia y la sexualidad; las puso en relieve como las partes más humanas de la humanidad¹⁰⁶.

«Ahora el hombre normal sabe que su consciencia tenía que abrirse a lo que más violentamente lo había sublevado: lo que más violentamente nos subleva está dentro de nosotros»¹⁰⁷.

3.11. Kant con Sade

Me parece apropiado en este punto en específico, adentrarnos ahora en el texto de Jacques Lacan, «Kant con Sade». Aquí Lacan muestra la diferencia entre las dos posturas que hasta cierto punto pueden interpretarse un tanto divergentes; ya que Kant apuesta por la razón o por el bien, y Sade por otro lado lo destituye apostando más por los impulsos, los placeres y los vicios.

Pero ¿qué dice Lacan sobre esto?

Primero, habla del imperativo categórico, como esas voces que van en contra del principio del placer, en este sentido conformarían lo que para Freud es el *superyó*, esa instancia moral, que nos aleja del placer y en cambio nos indica que todo eso es peligroso con el fin de preservar la vida, pues si estamos sólo en el principio de placer hay por ende

¹⁰⁶ Pierre KLOSSOVSKI, *Sade, mi prójimo*, 2005, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2008.

¹⁰⁷ Georges BATAILLE, *op. cit.*, p. 145.

un punto de destrucción, y éste se ejerce entonces en contra del erotismo, de la violencia, de los vicios, etcétera. En otras palabras, el imperativo de Kant, que a su vez funda el *superyó* en la psique, se instaura en contra del goce como una ley moral.

Pero, la propuesta más deslumbrante que Lacan nos deja ver aquí, es que el imperativo sólo surte efecto a través del Otro, en este caso es el Otro perfecto, un Dios todopoderoso, al cual dado a nuestra imperfección y sobre todo a nuestra falta constitutiva tenemos que abocarnos. En sus palabras: «Pero esto no se distancia sino a primera vista, pues de manera latente el imperativo moral no hace menos, puesto que es desde el Otro desde donde su mandato nos requiere»¹⁰⁸.

Es el Otro el que rechaza lo patológico, de todo miramiento manifestado a un bien, a una pasión. Ahí es donde Kant encuentra a manera de ataraxia una pureza plena, que a nosotros como humanos solo nos confiere en el ideal. Es entonces en el hueco, en la rajadura, que nos determina, en la falta, donde este Otro se inserta. De alguna manera es esta pureza que nos hace falta, pues si somos sujetos que gozan, imperfectos, sintomáticos y patológicos, ¿cómo acceder a la responsabilidad ética?

Es esta la cuestión que se plantea Kant y por lo tanto toma como recurso al Otro. Sin embargo, Lacan menciona que;

«No por ello este discurso es menos determinante para el sujeto del enunciado, al que suscita cada vez que dirige su equívoco contenido: puesto que el goce, al confesarse impudicamente en su expresión misma, se hace polo en una pareja de

¹⁰⁸ Jacques LACAN, «Kant con Sade», *Escritos*, vol. 2., Madrid, Siglo XXI, 1976-1980, p. 6.

la cual el Otro está en el hueco que ella horada ya en el lugar del Otro para alzar en él la cruz de la experiencia sadiana»¹⁰⁹.

De la misma manera, si encontramos en este discurso un complemento en el Otro, «el deseo, que es, el soporte de esa rajadura del sujeto, se avendría sin duda a decirse voluntad de goce. Pero esa apelación no lo haría más digno de la voluntad que invoca en el Otro, manteniéndola hasta el extremo de su división respecto de su pathos; pues para eso, parte ya vencido, prometido a la impotencia»¹¹⁰.

Es decir, que al verse completados de manera artificial por este, el Otro ideal, se socava el deseo, se vuelve entonces un goce, el goce de la perfección, el goce del ideal. He aquí la diferencia más radical entre el goce y el deseo. El deseo no es nunca la completud, si se completa se pierde, se desvanece, dejaría de efectuar su labor. En otras palabras, el deseo nunca se satisface, pues la satisfacción implicaría la mortificación de dicho deseo. Pero en cambio se dice que el deseo se realiza. Nos detendremos en este punto cuando se hable acerca del deseo decidido.

De aquí surge la fórmula del fantasma. Pues es éste el que se manifiesta dado a una falta de completud con respecto del S tachado a este Otro absoluto, puro y perfecto.

«El fantasma se define por la forma más general que recibe de un álgebra construida por nosotros para este efecto, o sea la fórmula ($\$ \diamond a$), donde el punzón \diamond se lee "deseo de", que ha de leerse igual en sentido retrógrado, introduciendo una identidad que se funda en una no-reciprocidad absoluta. (Relación coextensiva a las formaciones del sujeto)»¹¹¹.

¹⁰⁹ *Ibíd.*, p. 7.

¹¹⁰ *Ibíd.*, p. 9.

¹¹¹ *Ibíd.*, p. 10.

Siendo así, la relación con el Otro absoluto de Kant, no nos deja más remedio que formular un fantasma, que es lo que viene a cubrir la falta entre el sujeto tachado o patológico y el Otro absoluto. Aquí, lo que se asoma es un goce de esclavitud, es decir, es el sujeto reconstituido de la enajenación al precio de no ser sino el instrumento del goce. Con ello se formula la pregunta: ¿qué quiere el otro de mí? o ¿qué me quiere el Otro? En lugar de ¿qué quiero?, pues no se puede formular sino es a partir del Otro.

De aquí a que Lacan proponga la tachadura del Otro. Lo mismo sucede en la experiencia del análisis: este Otro omnipotente, puro y absoluto, va perdiendo fuerza, se va desvaneciendo, devendría entonces en lo que Lacan llama el Otro evanescente. Así, a la primera pregunta que se formula en este estudio, que es si el deseo es el deseo del Otro, lo que nos lleva intrínsecamente a la alienación, es decir, a la falta de decisión y de elección, ¿cómo acceder al deseo genuino del sujeto?

El atravesamiento del fantasma funciona en torno a la pregunta ¿qué quiere el otro de mí?, de ahí a que se articule en una posición de objeto y no de sujeto, la posición de sujeto comienza cuando el Otro comienza a desvanecerse.

Por esta razón Lacan menciona, que «el deseo es el deseo del Otro», hay un punto esencial en esta aseveración, y que se constituye a partir de un fantasma: «Deseos, los únicos aquí que las ligan, y exaltados por hacer manifiesto en ellas que el deseo es el deseo del Otro»¹¹². Más adelante señala: «el objeto, ya lo hemos mostrado en la experiencia freudiana, el objeto del deseo allí donde se propone desnudo, no es sino la escoria de un fantasma donde el sujeto no se repone de su síncope. Es un caso de necrofilia»¹¹³. Pero ¿por qué de necrofilia? Pues es entonces cuando el deseo responde al

¹¹² *Ibid.*, p.16.

¹¹³ *Ibidem*.

deseo del Otro, se vuelve necrofilico, repetitivo: el deseo se mortifica. «Y cuando la ley está verdaderamente allí, el deseo no se sostiene, pero es por la razón de que la ley y el deseo reprimido, son una sola y misma cosa, incluso esto es lo que Freud descubrió»¹¹⁴. El deseo, que proviene del Otro, es decir como un mandato del Otro, no es más que otro significante amo, que determina y excluye al sujeto.

Sin embargo, más tarde dice: «Pero eso no es el deseo real, el deseo real se manifiesta por la libertad, la libertad de ser espontáneo, en palabras de Lacan; la libertad que es ciertamente la libertad de morir»¹¹⁵.

El movimiento subversivo que esto genera, ya no es una revolución inspirada en un deseo político, ni autoritario, sino «por el hecho de que esa revolución quiere que su lucha sea por la libertad del deseo»¹¹⁶.

¹¹⁴ *Ibíd.*, p. 18

¹¹⁵ *Ibidem.*

¹¹⁶ *Ibíd.*, p. 21.

Capítulo 4: El deseo en Lacan

En este nuevo apartado se abordará la perspectiva del deseo en Lacan a lo largo de su obra que se podría dividir en cuatro tiempos. El primer tiempo comienza con la «Conferencia sobre los tres registros. Lo simbólico, lo imaginario y lo real», en 1953. Este primer período propiamente psicoanalítico se extiende hasta el año 1958.

En este primer período la obra de Lacan tiene importancia porque consiste en el desarrollo en relación a la problemática freudiana: es la época en que Lacan se reivindica como lector de Freud y al mismo tiempo se propone trabajar las respuestas que aparecen a los distintos problemas del texto de Freud. Este período, entre el 1953 y el 1959, incluye textos como «Función y campo de la palabra», «El lenguaje en psicoanálisis», «La Cosa freudiana» y los seminarios desarrollados en esos años. En ese período lo esencial consiste en la articulación entre dos registros: lo simbólico y lo imaginario. En este sentido Lacan es explícito, lo dice sobre todo en el seminario 4: lo real está fuera de lo esencial del dispositivo o de la experiencia psicoanalítica. No es que lo real no exista como registro sino que lo real no está considerado como un registro importante para pensar la experiencia psicoanalítica. Planteamiento muy distinto al que Lacan formulará poco tiempo después: por ejemplo en el seminario 11, cuando plantea que lo real está en el corazón mismo de la experiencia psicoanalítica. No es así en el primer período y por eso ese primer período consiste en una articulación esencialmente de dos registros. Están los tres registros planteados y articulados no al modo borromeo pero hay un empalme de los tres donde lo esencial consiste en la relación entre lo simbólico y lo imaginario. Este período consiste en un tiempo en el que Lacan postula la primacía de lo simbólico sobre

lo imaginario y continúa, por otra parte, algunas de las reflexiones freudianas, pues, por ejemplo, la tesis «Yo, la verdad, hablo» es en realidad uno de los descubrimientos de Freud. Que la verdad habla es uno de los descubrimientos de Freud. En el mismo sentido, que «la verdad, al hablar, no se dice toda». En tercer lugar, lo mismo podemos decir cuando en este período afirma que la verdad, además de hablar y decirse a medias, tiene estructura de ficción. Estos enunciados responden al espíritu freudiano y Lacan encuentra estas argumentaciones y el fundamento de estas articulaciones en la obra de Freud: la verdad habla, la verdad se dice a medias y la verdad tiene estructura de ficción. Tres enunciados esenciales de este primer período. Esta relación a la problemática de la verdad indica un reforzamiento de la tesis referida a la primacía del significante, en la medida en que la verdad, si tiene estructura de ficción y la ficción remite esencialmente a lo simbólico, implica el equívoco del significante. Es cierto que la verdad no se juega sólo en el equívoco del significante porque si se dice a medias, al haber otra mitad indecible, esta otra mitad conecta con lo real sin que sea lo real efectivamente. De todas maneras este primer período es el período en el cual Lacan formula algunas apreciaciones interesantes y coherentes de estos principios en relación a la práctica del psicoanálisis, entre ellas que «el psicoanálisis consiste en agotar hasta las últimas consecuencias los espejismos imaginarios» y lograr la revelación del ser. Este tipo de afirmaciones que aparecen en los primeros seminarios y en textos de *Los escritos* son coherentes con la tesis de la primacía del significante y con aquellos enunciados referidos a la verdad comentados anteriormente.

El segundo período de la enseñanza de Lacan es el que se extiende entre 1959 y 1966. Es un período distinto al anterior por varios motivos, pero principalmente porque

Lacan ahora no parte de las respuestas de Freud, sino que toma como punto de partida las preguntas que Freud dejó en suspenso. Esto determina además que el interés de Lacan esté situado en relación entre lo imaginario y lo real. Esto es fácilmente entendible si tomamos en cuenta algunos seminarios de esta época, por ejemplo el seminario de *La angustia* donde se trata entre otras cosas de trabajar la angustia desde la perspectiva que acentúa la importancia de lo real y sus coberturas imaginarias. En este período vamos a ubicar los seminarios que tienen relación con el texto de *Los escritos* que nos ocupa: el seminario de *La ética del psicoanálisis* y el seminario de *La transferencia*, es decir, los seminarios 7 y 8. Lacan en este momento acentúa la relación entre lo imaginario y lo real, y no parte de las respuestas de Freud sino de las preguntas dejadas en suspenso por Freud.

La primera pregunta es una pregunta inherente a la ética del psicoanálisis que podría formularse así: ¿la ética del psicoanálisis puede identificarse con la ética que instaaura el Edipo, en tanto el *superyó* es el heredero del complejo de Edipo? Para decirlo de otro modo: la ética del psicoanálisis, ¿es una ética que está centrada esencialmente en la función del *superyó*? Conocemos los textos donde Freud se formula de un modo más o menos explícito según los casos este tipo de preguntas. En el seminario 7 Lacan responde claramente a esa pregunta en forma negativa. ¿Por qué? Porque la ley del *superyó* dice es la ley de «Kant con Sade». El que se haya formulado la ley desde la perspectiva de Kant y Sade es lo que le permite a Lacan decir que la ética del psicoanálisis, es decir la relación que el psicoanálisis plantea entre el decir y la ley, no sigue la ética de «Kant con Sade», la ética del psicoanálisis es distinta a la ética de «Kant con Sade» y en todo caso empieza a relacionarse más esencialmente con la sublimación y el deseo. Esta es

prácticamente la primera vez en toda la obra de Lacan en la que este se distingue de Freud. El paso siguiente va a ser más explícito: es cuando Lacan se diferencia más claramente de Freud a la altura del seminario 10, cuando él mismo dice que va a mostrar en que punto se aparta de Freud, en su tesis sobre la angustia anticipando lo que vendrá 9 ó 10 años después con el aforismo «no hay relación sexual». La tesis de la castración en el Otro es lo esencial de este segundo momento en el que Lacan se aparta puntualmente de Freud.

El tercer período es el que existe entre el año 1966 y 1973 donde Lacan acentúa la relación entre lo simbólico y lo real. Es quizás uno de los períodos menos conocidos de Lacan, que a veces se denomina la etapa de la lógica real de Lacan. Evidentemente es el período donde se toma en cuenta la lógica ya que a su vez Lacan define a la lógica como la ciencia de lo real. El cuarto período entre 1973 y el fin de la obra de Lacan, es el período de la articulación borromea de los tres registros.

Para abordar entonces el deseo desde la perspectiva lacaniana se tomarán en cuenta los siguientes textos: el seminario de *La transferencia*, el seminario de *La ética del psicoanálisis*, el seminario de *El deseo y su interpretación*, el seminario de *Las relaciones de objeto* y el seminario de *Los nombres del padre*.

Volvamos a la tesis que Jacques Lacan propone: «El deseo es el deseo del Otro». Tesis que nos invita a suponer un sujeto alienado y despojado de lo más íntimo del sujeto. Sin embargo, Lacan en el grafo del deseo o de la subversión del sujeto, nos muestra la manera en que el deseo a partir de la experiencia del análisis puede acceder a ser “deseo decidido”. Así que como Freud, Lacan no sólo nos indica y nos advierte que «el deseo es

el deseo del Otro» sino que también nos propone una resolución, no tanto una moral del cumplimiento, sino una ética que requiere la conjetura, el cuerpo, los límites y los recursos propios.

Requiere: «La comprensión de las escenas enajenadas y enajenantes de las que nos hemos distanciado radicalmente, requiere la apropiación de nuestro idioma que tiende a hablar por sí. Requiere mirar las condiciones de la vida»¹¹⁷.

Esta formulación aunque tiene una base psicoanalítica nos lleva a su vez a una formulación ética.

La ética a la que me estaré refiriendo es aquella que se pregunta por la acción humana, la que toma como punto de partida el acto, más allá de la razón o el pensamiento. La ética que propone desde mi lectura un “saber hacer” y no únicamente un “logos” que se queda instalado en una estática, sino la ética que conlleva un movimiento, una dialéctica.

Este tipo de ética que tiene sus orígenes en los griegos apunta a una primera teoría ética: «somos lo que hacemos». Este que-hacer, que es la condición que define el sentido de un comportamiento, constituye su ontología moral. Pero el hacer no brota como consecuencia de un contraste con normas, mandatos, teorías que sirviesen para habilitar las acciones, ni para justificarlas ni para sancionarlas. No hay códigos, el espacio social que los héroes habitan, como protagonistas y creadores de ésta primera ética y lo que en ella hacen, crean el sistema del *éthos*. El *éthos* no brota de la reflexión, ni del pensamiento que interpreta la experiencia, sino que se edifica en las obras y en la actividad de los hombres.

¹¹⁷ José Miguel MARINAS, *La ciudad y la esfinge*, op. cit., p. 28.

4.1. Amor, deseo y transferencia

¿Qué relación hay entre el deseo y la ética? ¿Es esta relación posible?

Para responder a este par de preguntas me parece de gran importancia retomar lo que Freud escribió en *El malestar en la cultura*. Lacan asevera que es importante tomar en serio esta “falacia social” que Freud nos muestra en este texto, a saber; la de sustraer el goce a través de los procedimientos morales y sociales a los que hace también alusión en el llamado masoquismo moral, donde la moralidad coarta a los sujetos creando seres agresivos en contra de sus «partenaires sociales»¹¹⁸. Pienso que más que aseverar este enunciado habría que ponerlo en cuestión. Y preguntarnos realmente ¿si existe la manera de que haya una especie de salida frente a este malestar cultural?

«Hay que preguntarse por qué medios operar honradamente con los deseos. Es decir, ¿cómo preservar el deseo en el acto?, ¿la relación del deseo con el acto? El deseo encuentra por lo común en el acto su colapso más que su realización y como mucho, el acto sólo le presenta al deseo su hazaña, su gesto heroico. ¿Cómo preservar, entre el deseo y dicho acto, lo que se puede llamar una relación simple, o salubre¹¹⁹?

La palabra salubre en este caso se refiere a desembarazado; «lo más desembarazado posible, de la infección que es a nuestros ojos pero no sólo a nuestros ojos, los ojos, desde siempre, desde que se abren a la reflexión ética- el fondo pululante de todo establecimiento social en cuanto tal»¹²⁰.

¹¹⁸ Jacques LACAN, seminario 8, *La transferencia*, 1960-61, clase 1, *Al principio era el amor*, Buenos Aires, Paidós, 2003, p.14.

¹¹⁹ *Ibidem*.

¹²⁰ *Ibidem*.

Lo que Lacan está diciendo aquí es que toda moral en el establecimiento social infecta al sujeto, le infecta en el sentido patológico; como psicoanalistas no podemos negar esta aseveración, debemos de estar advertidos, es decir hay que buscar la manera de actuar lo más honesto posible con el deseo y hacer un cambio de relación con él, en este proceso habría que desembarazarse de esta “infección” que es lo que provoca como diría Freud: el malestar cultural.

Pero, ¿cuáles son las herramientas con las que el psicoanalista opera para que de alguna manera haya una relación más honesta con los deseos?

No es casualidad que a partir de esta pregunta Lacan empiece a hablar sobre el amor y en específico sobre el amor de transferencia: núcleo de toda relación analítica.

Eros es la base de toda relación de transferencia. Si Eros es la base de toda relación entre analista-analizando, en principio va en contra del sistema social, pues todo sistema social tiene en común y vuelvo a mencionarlo; partiendo del *Malestar en la cultura* de Freud una represión. Pero ¿de qué? De todas las cuestiones que tienen que ver con el deseo y el amor.

Sin embargo unos cuantos se han podido salir de dicha alienación social y tanto Sócrates como Freud hicieron de Eros su aliado pasando de lado el orden moral y social. Sócrates aunque es reconocido por su famosa frase «yo sólo sé que no sé nada», podríamos adjudicarle un saber más allá. Un saber que se sale de los bordes del orden social. Dicho saber marcó su existencia hasta la muerte. Pues a nuestro ver, Sócrates nunca renunció, a la cuestiones del amor. Como tampoco Freud lo hizo al no renunciar al saber de las causas de los síntomas de sus pacientes. Lacan entonces eleva a una fórmula

la relación del analista con Eros: «Opta como Sócrates por servirle, para servirse de él, aquí en este servirse de él, de Eros»¹²¹.

La pregunta que gira alrededor de este seminario, el 8 de *La transferencia*, es una especie de “qué hacer” y “cómo hacer” en dicha relación con Eros que es la base de la célula analítica.

4.2. *Erastés y Erómenos*

El amor es como una comedia, bien o mal escrita, y todos nacemos con los papeles repartidos. Todos al nacer traemos debajo del brazo el papel de protagonista o de antagonista, el papel de amante o el papel de amado. No de una manera rígida. El amante también se siente correspondido y el amado también corresponde. Pero esencialmente cada uno ya sabe cual es su papel. Tiene que aprenderlo con certidumbre, tiene que asegurarse. Por su puesto que ese amante y ese amado luchan por el protagonismo de la comedia.

Pero cada uno sabe cuál es su papel en esa batalla incruenta. (Antonio Gala)

El banquete de Platón será tratado por Lacan como una especie de sesión analítica. El narrador de la sesión lo tomará el lugar de Apolodoro. Y el tema en cuestión que será abordado a lo largo del simposium será ¿para qué sirve ser sabio en el amor?, cuestión a la cual apuntará Fedro.

La relación de amante y amado, que se traduce en griego como *erastés* y *erómenos* y que se transmite en *El banquete* es una metáfora a la que Lacan apunta para describir la relación que se lleva a cabo en la relación psicoanalítica. El amante como el sujeto que desea y el amado, aquel en el cual encuentra ese algo, a saber: el deseo.

La cuestión se pone compleja pues el sujeto deseante desea lo que no tiene y cree encontrar en el otro, es decir, en el amado, lo que le falta. El deseo se torna entonces en un deseo de otra cosa. En tanto así, el deseo comienza con la falta. Esta digamos

¹²¹ *Ibíd.*, p. 18.

dialéctica que se efectúa en *El banquete* a partir de Sócrates, muestra y deja ver la relación del amor, del deseo y de la transferencia, temas cruciales para el tema en cuestión.

4.3. *El ser y la falta*

A lo largo de la siguiente clase del 30 de noviembre de 1960, Lacan hace referencia, al ser. A ese ser que en tanto llega, se va, «aquel ser verdadero, en la misma medida en que lo evocáis, ya se aleja, está eternamente perdido»¹²². La pérdida en este caso, de aquel ser verdadero, es lo que el psicoanalista debe de asumir. Pero es a este ser al que; a través del camino del deseo, se pretende alcanzar. La paradoja es clara. Es en tanto se evoca que se pierde, pero es al mismo tiempo el motor del deseo. Esta falta, es la falta que moviliza al deseo y que tiene que ver con la esencia misma del ser.

Si partimos de este hecho; ¿cuál es la relación que el analista tiene con el ser del paciente? El analista debe asumir la frase de Sócrates: «Conócete a ti mismo», a sabiendas que la verdad esta en su inconsciente. Por eso, se menciona que la fórmula de la cual se rige el proceso analítico es poder pasar de ser el *erastés al erómenos*. «La significación del amor se produce en la medida en que el *erastés*, el amante, como sujeto de la falta, se sustituye a la función del *erómenos*, el objeto amado-ocupa su lugar»¹²³. En otras palabras, que el objeto al que se ama, se convierta ya no en objeto sino en causa del deseo del sujeto. Lo primero que puede resultar fundamental aquí es la concepción lacaniana de la subjetividad. Esto mismo ya es todo un problema, pero el elemento clave que destaca Stavrakakis es el hecho de que el sujeto lacaniano está esencialmente

¹²² *Ibid.*, p. 48.

¹²³ *Ibid.*, p. 51.

dividido. Esto implica que el sujeto lacaniano sea «el *locus* de una imposible identidad»¹²⁴.

4.4. Sobre el amor divino

Entrando nuevamente al tema de *El banquete*, cuyo simposium se conforma de ciertos personajes entre ellos: Sócrates, de cincuenta y tres años, Alcibíades apuesto y aún joven de treinta y seis, Agatón, en cuya casa se reúnen tiene treinta, luego están Fedro, Pausanias, Erixímaco, y Aristófanes, el cómico. Es importante subrayar que Alcibíades asiste al banquete en estado de ebriedad. Su llegada, supone la subversión de todas las reglas pues no sólo llega ebrio sino que lo declara.

Fedro (un peculiar hipocondríaco) que da inicio al discurso, menciona que el amor es *megas theos*, un gran dios. Esta alusión a los dioses es según Lacan una alusión a lo real, sin embargo, en su mayoría los filósofos tienden a anularlo, tal vez sea por un cierto miedo a lo real así prefieren encontrar la articulación que tiene lo real con el significante. Hecho que hace del *logos* una especie de *dóxa*.

Sin embargo, a diferencia de los otros filósofos para este griego, Fedro; hablar de amor es hablar de teología. Así se gesta la noción de Amor Divino. Pero, ¿qué efecto podría tener esta noción? Esta noción culmina en lo más extremo, en el amor como principio de sacrificio último.

En *Tótem y tabú* Freud realiza vastas puntualizaciones acerca del sacrificio, entre ellas destaca las notables investigaciones de Robertson Smith respecto del origen y significado del rito sacrificial¹²⁵.

¹²⁴ Yanis STRAVRAKAKIS, *Lacan y lo político*, 2007, Prometeo Libros, Buenos Aires, p. 31.

¹²⁵ Sigmund FREUD, *Tótem y tabú*, 1918, en Obras completas, Madrid, Biblioteca Nueva, 1996.

Este último afirma que el sacrificio no es otra cosa que un acto de socialidad entre la deidad y sus adoradores.

La “acción sagrada” en su origen significaba algo diverso de lo que en épocas posteriores se entendió por ella, es decir, la ofrenda a la divinidad para reconciliarse con ella o ganarse su simpatía.

La forma más antigua del sacrificio fue el sacrificio de animales, cuya carne y sangre compartían entre dios y sus adoradores. Cada uno de los participantes recibían su porción en el banquete, por tanto la religión era un asunto en común, de comunión en donde sacrificio y festividad coincidían.

Al surgir la idea de propiedad privada, el sacrificio se concibió como un don a la divinidad, como una transferencia de la propiedad del hombre a la del dios.

Según Geo Widengren en su *Fenomenología de la religión*, por sacrificio se entiende la acción religiosa, el rito que mediante la consagración a una divinidad de un ser vivo, una especie vegetal un líquido o un objeto, crea un vínculo entre esa divinidad y la persona que lleva a cabo el rito. Todo ello bajo el supuesto de que dicho rito puede influenciar a la divinidad en el sentido pretendido por el oferente. Crea un vínculo particular entre el que ofrece y el dios al que le es ofertado algo, constituye una unión entre dios y el hombre¹²⁶.

La correspondiente palabra latina es *sacrificium*, significa propiamente “sacralización”, que se referiría a un hacer sagrada la materia del sacrificio, una consagración de la víctima a la divinidad.

¹²⁶ Geo WIDENGREN, 1976, *Fenomenología de la religión*, Madrid, Ediciones Cristiandad, p. 189.

Hay diversos modos de concebir el sacrificio: de oblación, expiación y comunión. Más allá de toda clasificación e incluso de diferentes posturas teológicas al respecto, todo sacrificio persigue el mismo fin: ser amado por la deidad.

Para precisar el sentido que tiene el sacrificio se debe realizar según Widengren un examen del concepto de don, sólo este nos conduce a la verdadera esencia del sacrificio.

«La auténtica esencia del don consiste en que crea un estrecho vínculo entre el donante y el receptor. El donante regala algo de sí mismo, entrega a otro algo de su ser más íntimo, hace donación de su “alma”. Sabemos en qué está basado el valor y el poder del don: no es algo material, sino una parte del todo anímico de una persona. Por eso los dones atañen siempre al alma»¹²⁷.

Subrayaremos algunos puntos interesantes de este pequeño recorrido:

El objeto sacrificado pertenece al registro de los bienes. El sacrificio también atañe al ser del sujeto “hace donación de su alma”. El sujeto que realiza el sacrificio anhela obtener el amor divino.

Extraeremos algunas puntualizaciones que realiza Colette Soler respecto del tema en cuestión cuando en un escrito titulado *Las mujeres y el sacrificio* intenta precisar la lógica del sacrificio en las neurosis.

Señalaremos brevemente sus tres observaciones:

1. El sacrificio es inherente al sujeto. Para que haya un sujeto hace falta que el ser se sacrifique al significante, que acepte la pérdida que implica el lenguaje. Hay un sacrificio originario, primario. Todo sujeto adviene sobre un fondo de pérdida: castración.
2. Sitúa dos ejemplos de lo que llama “los grandes sacrificios”. Por un lado el de

¹²⁷ *Ibidem*.

Abraham, un padre que estaría dispuesto a sacrificar a su hijo bajo la orden de un Dios Padre. Por otro, el del Juicio de Salomón, en donde se sacrificaría a un niño a la justicia distributiva.

3. Por último, en la clínica se corrobora que el sacrificio no es estrictamente femenino. No podemos olvidar la posición sacrificial del obsesivo en relación al Amo.

Interrogaremos ahora el objeto de sacrificio. El sacrificio es una pérdida buscada, a partir de aquí podemos preguntarnos:

- a) Por su objeto, aquello sobre lo cual recae, lo que es sacrificado y
- b) Sobre el acto sacrificial, es decir su causa

Para que un objeto pueda constituirse en objeto de sacrificio, hace falta que posea un valor, que conforme “los bienes del sujeto”. En este punto Colette Soler nos advierte que el sacrificio no es siempre del lado del tener, lo sacrificable es más abarcativo, es mucho más amplio.

Desde el momento en que se dice que lo sacrificable es necesariamente un objeto que vale, se implica el principio de valor, se trata entonces del valor de goce que ese objeto tiene para ese sujeto.

Lo que se sacrifica es siempre plus de gozar, y propone la siguiente escritura:

- (+J)

El menos señala la negativización de un plus de gozar. Si se trata del valor de goce para cada sujeto, podemos decir que no hay universal de lo sacrificable. Si nos preguntamos cuál es la causa del sacrificio, podemos respondernos al menos por dos tipos de sacrificio: el condicional y el incondicional.

El más recurrente es el sacrificio condicional, se sacrifica un plus de gozar por otro, se realiza una sustitución de goce. Se sacrifica un objeto por otro que vale más, es una aritmética de la ganancia. Elegir el objeto que vale más es un sacrificio falaz, el sujeto no enuncia a la satisfacción fálica. Se trata de un canje de bienes, unos por otros que poseen mayor valor fálico.

C. Soler sitúa al verdadero sacrificio como aquel que no tiene condiciones, el incondicional, es decir aquel en donde no se juega la lógica aritmética de los goces. «No gozar de otro plus de gozar, sino gozar del sacrificio mismo»¹²⁸, y nos propone una escritura: (-J)+J. Esta escritura designa la renuncia convertida en satisfacción, sería un gozar de la privación, gozar del sacrificio.

Este tipo de sacrificio no está del lado del tener, se trata de un sacrificio verdadero; en este punto el psicoanálisis y la religión hallan concordancia, ya que para ambos el sujeto ofrece «algo de su ser más íntimo, entrega su alma»¹²⁹.

4.5. Hablar de amor es hablar de lo Real

Retomando el texto de Lacan, si hablar de amor es hablar de lo Real, es un hecho que solo podemos hablar de él a través de un mito o en sentido metafórico. Por eso Fedro hace un discurso relacionado con Orfeo y más adelante un ejemplo sobre Aquiles, con lo que Lacan llega a las siguientes aseveraciones: en primer lugar, que la elección de la *Moirai*, o del destino, tiene el mismo valor que la sustitución de un ser por otro ser, es decir, que hay una especie de metonimia en esta elección, pues hay una sustitución y no un corte. Y en segundo lugar, que puede haber una apariencia en la distinción de quien es

¹²⁸ Colette SOLER, *Las mujeres y el sacrificio*, Buenos Aires, EOL, 1994.

¹²⁹ *Ibidem*.

el amado a diferencia del amante, pues en el caso de Aquiles, se podría llegar a creer que es él el amado, sin embargo después de un análisis cuidadoso, Lacan señala que Aquiles es en realidad el amante.

En el otro o en el amado debíamos reconocer a un sujeto. En esta dirección podría advenir el sujeto, sin embargo, en la mayoría de los casos, el deseo actúa en función de una aprehensión y es de esta forma que se ha venido gestando a lo largo de la historia; «Tal como se produce en la pareja *erastés-erómenos*, que ha organizado toda meditación sobre el amor desde Platón hasta la meditación cristiana»¹³⁰.

4.6. El otro como objeto (*objeto a*)

Así el ser del otro en el terreno del deseo, no es en absoluto un sujeto. El *erómenos* es *eromenón* en neutro, es decir como objeto. El otro en tanto deseado es un objeto amado. Cuestión que alude no al amor sino a la necesidad del otro. Aquí se introduce el concepto de *objeto a*. Es decir, el Otro posee ese *objeto a* que al sujeto le falta.

El *objeto a* de Lacan es una excepción. Encuentra sus antecedentes en diversas fuentes dentro y fuera del psicoanálisis.

Dentro de la teoría psicoanalítica, por supuesto, la fuente principal es la definición de Freud acerca del objeto perdido del deseo, considerando la relación de ese objeto con el objeto contingente de la pulsión.

En esta línea podemos ir anticipando que el *objeto a*, es expresado mediante varios nombres, uno de los cuales es el de *objeto causa del deseo*. Esto implica que el propio deseo adquiere el valor de algo causado.

¹³⁰ Jacques LACAN, *op. cit.*, p. 63.

En el mismo momento de su surgimiento, esta conclusión revoluciona teóricamente el psicoanálisis, tal como sucedió con la aparición de la pulsión de muerte en 1920, a partir de *Más allá del principio de placer*.

El *objeto a* tiene esta nominación para evitar confusiones con lo que Lacan nominó con A, el gran Otro, para diferenciarlo del pequeño otro, el semejante. Debemos aclarar que las letras a y A derivan de la palabra *Autre*, que en francés es el modo de decir Otro; y de la misma forma el objeto a es una derivación de esta misma alteridad pero en un nivel drásticamente diferente.

Con relación a los orígenes extra-analíticos de este objeto tenemos que remitirnos a la filosofía, tomada por Lacan desde los antiguos griegos, pasando por los filósofos más significativos de todas las escuelas. Podríamos mencionar desde los griegos presocráticos y socráticos transitando por Descartes, Spinoza, Kant, Hegel, Nietzsche, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, y otros que, en tanto se ocuparon de definir el objeto propio de lo humano, aportaron diversas perspectivas a este objeto buscado por Lacan.

Vemos así, en el seminario 8 sobre *La transferencia*, aparecer el *agalma* griego, como antecedente de lo que luego se revelará tras ese brillo como el *objeto a*. Del mismo modo lo vemos ligado al desvelamiento de la Cosa (*das Ding*) freudiana y sus vinculaciones con la Cosa en Kant, Hegel, Nietzsche, y Heidegger. Si bien la fundamentación y la comparación del *objeto a* con estos otros objetos es crucial para comprender lo que denominamos genealogía del concepto, es importante destacar que Lacan inventa un objeto distinto a todos estos, diferenciando lo que es la aspiración del filósofo de la del psicoanalista.

Tenemos que considerar que el psicoanálisis estuvo siempre a la búsqueda de su "objeto", no sólo aquel que mueve a cada sujeto en su pretensión de reencontrar lo perdido, sino como objeto epistemológico para una aspiración científica. Lacan termina formulando que el psicoanálisis se trata de una praxis más que de una ciencia, las aspiraciones estuvieron siempre presentes. Si seguimos el párrafo del seminario 13: *El objeto del psicoanálisis*, «El objeto *a* es el objeto del psicoanálisis; y es a partir de ahí que surge un sujeto, pero como irán notando, es tal su singularidad que se torna difícil definirlo, ya que se trata de un objeto que por nominación se hace presente, pero es y seguirá siendo un objeto ausente, una falta»¹³¹.

4.7. La metáfora del amor

Lo que realmente engendraría al amor es para Lacan una metáfora en la cual se trataría de la sustitución del *erómenos* por el *erastés*. En otras palabras, la sustitución implica: pasar de ser el objeto amado a ser el sujeto que desea.

El problema del amor nos interesa en tanto va a permitirnos comprender lo que sucede en la transferencia. De allí el interés de distinguir las posiciones del *erastés* y del *erómenos* en la pareja amorosa, como articulación esencial del problema del amor.

«Con quienes nos son más próximos, uno no hace más que dar vueltas alrededor del fantasma que sustituye a su ser verdadero. Ahora bien, este ser, que de todos modos se trata de alcanzar por los caminos del deseo, es el propio. En parte, esto podría estar ilustrado, en el discurso de Fedro, por lo que cuenta a propósito de Orfeo, a saber, la diferencia que hay entre el objeto de nuestro amor en

¹³¹ Jacques LACAN, seminario 13, *El objeto del psicoanálisis*, 1966-1967, Buenos Aires, Paidós, 1994.

tanto que lo recubren nuestros fantasmas, y el ser del otro, en tanto que el amor se interroga para saber si lo puede alcanzar. Es a ese ser del otro que Alceste se sustituye en la muerte»¹³².

En la relación de amor, el otro no es un sujeto sino un objeto. La noción de *agalma* representa algo del orden de lo precioso de algo que hay en el interior de ese sujeto amado. En la relación de amor el *erastés* o el amante desea el *objeto a* del *erómenos*, ese objeto que encuentra como algopreciado en el otro. En el fenómeno de la transferencia en la sesión analítica sucede algo parecido, algo que es de este orden.

Ricardo E. Rodríguez Ponte, de la Escuela Freudiana de Buenos Aires, nos dice que: quien va al encuentro de un analista, lo hace por principio de la suposición de que no sabe lo que tiene y ahí está la implicación del inconsciente: un "él no sabe" fundamental. Ahora bien, si lo que lo trae al comienzo es un "no sabe lo que tiene", al final del análisis encontrará no un tener, sino una falta. Consideremos este saber, o no saber, en términos de la pareja amorosa:

«Lo que caracteriza al *erastés*, al amante, es esencialmente lo que le falta (es el sujeto del deseo), pero como analistas añadimos: él no sabe lo que le falta (este no saber resulta del inconsciente). Por otra parte, el *erómenos*, el objeto amado, no sabe lo que tiene, lo que tiene oculto, y que constituye su atractivo; lo que tiene es llamado a revelarse en la relación de amor. Ahora bien, no hay coincidencia entre los términos: lo que le falta al *erastés* no es ese "lo que tiene" que está oculto en el *erómenos*. Ahí está todo el problema del amor»¹³³.

¹³² Ricardo E. RODRÍGUEZ PONTE, 2010, *El banquete* de Lacan, una puntuación de la primera parte del seminario sobre la transferencia, notas redactadas este año en la Red de Seminarios de la Escuela Freudiana de Buenos Aires: El Seminario «*La transferencia*».

¹³³ *Ibidem*.

«El amor como significación es una metáfora, es decir, una sustitución: es en tanto que la función del *erastés*, del que ama, en tanto que es el sujeto de la falta, viene al lugar, se sustituye a la función del *erómenos*, el objeto amado, que se produce la significación del amor. El sentido de esta metáfora, para Lacan, está indicado por la referencia a Aquiles, y no a Alceste, en el discurso de Fedro: Aquiles, el amado, se comporta como se esperaría que se comportara el amante. Ahí está la significación del amor: *el erómenos deviene erastés*»¹³⁴.

4.8. *La psicología del rico*

De aquí se da entrada al segundo discurso el de Pausanias. Su punto de vista a diferencia del mitólogo de Fedro se acercaría más al de un sociólogo. El amor visto en las diferentes sociedades toma diferentes formas. Lacan menciona que el discurso de Pausanias es una especie de ideal de amor que de cierta forma sería una especie de capitalización protegida, ya que le da al amor un valor dando entrada al orden de lo simbólico y alejándose a cada paso de lo real, pues para Pausanias el amor tiene un valor, el amante le da algo al amado y en este sentido se formularía un intercambio. Este discurso del amor, hace una especie de intercambio de bienes que alude más a una filosofía utilitarista que otra cosa. La crítica de Lacan en este punto es muy clara, este discurso lo denominaría como «la psicología del rico»¹³⁵.

¹³⁵ *Ibidem*.

4.9. *Del amor al deseo*

Sócrates frente a todo este barullo hace una pregunta importante. Dice: Estamos hablando sobre el amor, pero ¿amor de qué?

Con esta pregunta, se abre para Lacan la cuestión del deseo: «Así pasamos del amor al deseo y la característica del deseo, en tanto que Eros desea, es decir, aquello que supuestamente lleva contigo, lo bello como tal, le falta. En estos términos le falta es idéntico, por sí mismo, a la falta»¹³⁶.

Lacan, más tarde, en la clase 5 del 14 de diciembre de 1960, hace alusión nuevamente al saber psicoanalítico. El sujeto va en busca de un analista para saber lo que tiene y que no conoce, pero lo que va encontrar es aquello que le falta. Es en este punto donde surge el fenómeno de la transferencia; cuando el sujeto asume su falta es al mismo tiempo donde encuentra la causa de su deseo.

La realización del deseo no es la posesión de un objeto, como en el discurso de Pausanias, sino que se trata; más bien, «de la emergencia a la realidad del deseo en cuanto tal»¹³⁷. Donde se debe leer esta inversión, -no es en la búsqueda del bien- la realización del deseo, sino que el deseo como tal emerja.

Efectivamente el deseo emerge cuando Alcibíades, llega e irrumpe en el simposium, borracho y declarando su amor por Sócrates. Pero para comprender esta escena Lacan se adentra primero en el discurso del médico.

¹³⁶ Jacques LACAN, *La transferencia*, op.cit., p. 76.

¹³⁷ *Ibíd.*, p. 81.

4.10. La medicina como el Gran Arte

Erixímaco, habla de la medicina como el Gran Arte. Hecho que hace que vaya más allá de las ciencias de la salud. Habla sobre la armonía como una de sus nociones esenciales. Tanto para Erixímaco como para la teoría pitagórica la noción de armonía cumple una función esencial, representando también la armonía musical. Cuestión que según Lacan, hace de la apreciación médica algo semejante al psicoanálisis, pues la definición que menciona Erixímaco sobre la medicina es: «la ciencia de las eróticas del cuerpo»¹³⁸.

En efecto, el psicoanalista es alguien de quien se viene a buscar la ciencia de lo que uno tiene como más íntimo. En el comienzo del análisis, esta ciencia, él es supuesto en tenerla. De esta manera, definimos la situación en términos subjetivos, en la disposición de aquél que llega como demandante. Lo que comporta objetivamente esta situación y que la sostiene, es el inconsciente. Ahora bien, ¿cómo esta situación, definida así, subjetivamente, engendra algo que se parezca al amor?

Si algo que se parece al amor define el fenómeno de transferencia, en verdad la transferencia cuestiona (pone en causa) al amor. Si en un extremo de la partida del análisis tenemos que el sujeto va a la búsqueda de lo que tiene, y no conoce, sabemos que, en el otro extremo, lo que va a encontrar es aquello de lo que carece, y es como eso de lo que él carece que se articula lo que encontrará en el análisis: su deseo. Ahora bien, el deseo no es un bien, algo que se tendría. La realización del deseo no es la posesión de un objeto, sino la emergencia a la realidad del deseo como tal. Situaremos este momento en el discurso de Alcibiades.

¹³⁸ *Ibid.*, p.87.

Conviene atender al intercambio primero entre Agatón y Sócrates, respecto del pasaje de lo lleno a lo vacío entre dos vasos comunicantes. Contra lo que ilusiona Alcibiades, Sócrates se sabe vacío del *agalma*: deseante puro, no puede reconocerse como *erómenos*.

4.11. *El amor: más allá del campo simbólico*

En la siguiente clase se expone un tema crucial y es que de *El banquete* se deja mostrar la filosofía que hay detrás de toda la problemática acerca del amor. Con respecto al universo y al cosmos, la verdad, solo apunta aquí a una *epistème*, es decir a una verdad de significantes, a una verdad que se obtiene por medio de un asentamiento social. La verdad como tal no es otra cosa que esta práctica del discurso. Es decir, que el universo es el universo del discurso.

Sócrates con su frase de: “yo sólo sé que no sé nada”, de cierta manera se salva de caer en la misma lógica del sofista, que termina en una mala reputación. Pero a decir verdad, dice que el conocimiento y que la *epistème* tienen una carencia o una falta, es decir sólo saben algo de lo simbólico pero nunca tocan, lo real, aquello que pertenece como dice Lacan al dominio de los dioses o a la zona de «*no man`s land*, o entre-dos-muertes»¹³⁹.

¹³⁹ *Ibíd.*, p. 100.

4.12. La tragedia de los amantes

Aristófanes por otro lado, alude al amor como anhelo de fusión. A partir del discurso de la esfera, nos dice algo cómico, pero también trágico, cuando amamos algo del otro, hay una tendencia de hacer de dos uno, esto implica que hay una sobreestimación narcisística del sujeto supuesto amado, querer fusionarse y hacer de dos uno, culmina siendo una tragedia para los amantes.

La ilustración de Aristófanes es conocida: los seres dobles, cortados en dos por Zeus, que buscan reunirse con su otra mitad. Este anhelo que se funda en una estructura imaginaria denota asimismo una especie de rechazo a la castración, es decir niega la falta de cada uno de los amantes e intenta imaginaria y fantasmáticamente fusionarse con el otro, termina en tragedia pues los amantes se acaban confundiendo.

Demos entrada al discurso de Aristófanes. Lacan confiesa que es el discurso que más le gusta, aunque en otras palabras sea el discurso del bufón. Aristófanes habla del amor en términos risibles y ridículos. En una parte de su discurso habla en términos de Vulcano:

¿«No es este el objeto de vuestros deseos, no es cierto que anheláis identificaros lo más posible el uno con el otro, de tal manera que ni de noche ni de día os dejéis el uno al otro? Si de verdad es esto lo que anheláis puedo perfectamente fundiros juntos, reuniros con el soplo de mi forja»¹⁴⁰.

Amante y amado terminarían siendo uno solo. El toque irónico en este punto es crucial. Pues efectivamente la fusión con el otro y la identificación son claves del síntoma. Un anhelo de desaparecer con el otro. Pero esta fusión, culmina de una forma

¹⁴⁰ *Ibidem*.

trágica pues habría una especie de «sobreestimación narcisista del sujeto, del sujeto supuesto en el objeto amado»¹⁴¹.

Más adelante Aristófanes en su discurso habla sobre tres esferas; una macho, otra hembra y otra andrógina, de las cuales, el macho, viene del sol, la hembra de la Tierra y la andrógina de la luna.

Esta visión tan importante que se ha venido dando a lo largo de la historia de la humanidad; el hecho de pensar que existe una esfera perfecta según Lacan es una intuición que poco tiene más que un origen imaginario. Además sería conveniente pensar que tiene que ver con la *Verwerfung* de la castración. Es decir, con un rechazo de la castración. Pensar que la esfera tenga una existencia completa es una especie de rechazo de la castración. Pues en la realidad la esfera es más bien una elipse. Pero la tendencia a pensar la esfera como completa viene a ser una especie de ideal, ideal que ha gobernado la historia de la humanidad y que produce un deseo de completud, pero que por ser justamente un ideal culmina de manera trágica.

4.13. El deseo: suspendido en una dialéctica

La doctrina de Freud implica al deseo como una dialéctica. Por tanto el deseo está suspendido en una dialéctica. Suspendido bajo la forma de una metonimia, suspendido en una cadena de significantes y como tal es constituyente del sujeto, por lo tanto el deseo es *hit et nunc*¹⁴² en otras palabras aquello que define al sujeto.

Por otra parte, la dialéctica entendida bajo la forma de evolución no es la dialéctica que como analistas se busca, pues la evolución busca cubrir las faltas, pero el

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 106.

¹⁴² *Ibid.*, p.116.

analista por el contrario abre la posibilidad de descubrir la falta, pero no para cubrirla, sino lo contrario. Cubrirlas es una especie de apariencia que busca la perfección y esto se queda solamente en la dimensión imaginaria. No toca los confines de lo real y es en estos confines donde el deseo se hace real, en la falta constitutiva.

4.14. *Entre-dos-muertes*

Para Lacan, el concepto de entre-dos-muertes se define de tal forma que «para el hombre no hay coincidencia entre las dos fronteras relacionadas con la muerte»¹⁴³. La primera frontera se refiere a la vejez, a la degradación o algún accidente que termina con el hilo de la vida, lo cual no es lo mismo que la segunda muerte que es que el hombre aspira a aniquilarse en ella para inscribirse en los términos del ser, en otras palabras: es que el hombre aspira a destruirse allí donde se eterniza. Es en otras palabras el instinto de muerte o de destrucción que Freud descubrió en su texto: *Más allá del principio del placer*, es lo que hace que el héroe clásico prefiera morir en lugar de apostar por su vida. En la tragedia antigua existe un empuje hacia la segunda muerte.

Con relación a lo anterior, Sócrates afirmó hasta el último momento de su muerte la inmortalidad del alma. Ya que el alma por su estatuto no puede morir, no tiende a la destrucción, sino que vive y se eterniza. Sin embargo Lacan da cuenta de que el deseo que se encarna en esta afirmación de inmortalidad es el deseo de discursos infinitos lo cual podría ser probablemente un delirio, un delirio que ha trascendido hasta nuestros días vía la cristiandad.

Paradójicamente menciona que la afirmación de la inmortalidad del alma es lo que hace que Sócrates de alguna manera acepte su muerte. En este punto Lacan se

¹⁴³ *Ibíd.*, p. 118.

pregunta sobre ¿cuál es el lugar que tiene este concepto de alma y de inmortalidad? Da cuenta de que efectivamente no tiene un lugar específico, que se encuentra en una atopía, en un espacio sin espacio. El deseo está justamente ahí, es decir en un lugar insituable, en este espacio de entre-dos-muertes, allí el deseo. Fuera de toda relación con la *epistème* o fuera de toda relación de significantes.

4.15. El deseo del analista

En ese lugar (fuera de toda relación de significantes) es donde se debe colocarse el analista, el deseo del analista. En ese lugar insituable, fuera de toda relación con el significante. Es desde allí que puede permitir que surja el deseo en el psicoanalizando. «Tampoco voy a decirles que el analista deba ser un Sócrates, ni un puro ni un santo, pero, el analista debe ser capaz de alcanzar, para simplemente ocupar el lugar que le corresponde, definido como aquel que le debe ofrecer, vacante, como el deseo del paciente para que se realice como deseo de Otro»¹⁴⁴.

Con esto, se da entrada al discurso de Agatón, al poeta trágico. Quien dice, es conveniente que todos se pongan a las órdenes del amor. Ya que es lo que está en el principio de todas las leyes, el amor es el más fuerte de todos los deseos. Y continúa, el amor es eso que literalmente nos libera, nos libra de la creencia de que somos extraños los unos para los otros, cuando se está poseído por el amor se comprende que uno forma parte de una gran familia. Pero su mayor importancia radica en que Agatón menciona que el amor es inclasificable, que no figura dentro de ninguna cadena signifi-
cante: «que el

¹⁴⁴ *Ibíd.*, p. 125.

amor es verdaderamente inclasificable lo que se atraviesa en todas las situaciones significativas, nunca está en su lugar, siempre es inoportuno»¹⁴⁵.

4.16. *Eros y deseo*

Hemos llegado al momento en que Sócrates se dispone a tomar la palabra en el *epáinos* o *enkómion*. Su discurso más que un cierre, opera dividiendo el objeto con base en una *diáiresis*, método que propicia el progreso del saber. Claro en su estilo; a manera de preguntas, Sócrates expone la función de la falta: «Este amor del que hablas, ¿es o no es amor de algo? Amar y desear algo, ¿es tenerlo o no tenerlo? ¿se puede desear lo que ya se tiene»¹⁴⁶?

En efecto, no se puede desear algo que ya se tiene, el deseo surge ante la falta ante lo que no se tiene.

«El objeto del deseo sea para quien experimenta dicho deseo algo que no está en absoluto a su disposición y que no está presente-, en suma, algo que él no posee, algo que no es él mismo, algo de lo que está desprovisto-, es por esta clase de objeto por la que siente tanto deseo como amor lo que no está allí, aquello de lo que carece, aquello de lo que está carente, de lo que carece esencialmente»¹⁴⁷.

Por tanto, en el discurso de Sócrates podemos ver que la articulación del amor, se puede también articular con la del deseo. La dialéctica entre el *eros* del amor y el *eros* del deseo va a marcar todo el diálogo de Sócrates. Así como la posterior sustitución que implica un progreso en su método dialéctico: entre *eros* y el deseo.

¹⁴⁵ *Ibíd.*, p. 129.

¹⁴⁶ *Ibíd.*, p.137.

¹⁴⁷ *Ibíd.*

Sin embargo, el discurso de Sócrates muestra claramente una limitación, a saber; que no considera que haya un inconsciente, pues afirma la autonomía de la ley del significante. Los psicoanalistas son los primeros en percatarse que ciertamente este discurso de la *epistème* socrática no pueda ir más allá de un cierto límite concerniente al objeto, fue Freud quien saca a la luz consideraciones importantísimas más allá del límite del significante y sobre todo de este objeto en tema: del amor.

Más adelante Sócrates le concede la palabra a Diótima. Pero antes Lacan dice que en la *epistème* de Sócrates hay una limitación, la *epistème* tiene la limitación de poner en significantes el amor. Frente a esta limitación debe haber un paso. Por un lado que Sócrates está consciente de su limitación subjetiva, es decir que no puede saberlo todo e introduce el término de *Spaltung*, término que evoca la escisión subjetiva, que introduce Aristófanes al hablar de la división de las esferas y por otro lado, el dar la palabra a la mujer a Diótima le implica un saber diferente un saber no sólo del significante, hecho que se puede apreciar en la transición de la *epistème* al mito.

4.17. La mujer, el deseo o el nacimiento de Amor

Diótima es la extranjera de Mantinca quien tiene cualidades adivinatorias y mágicas, fue ella quien alejó la peste de Atenas. Rompiendo con la dualidad contra con la que se había topado, de que si el amor no es bello es entonces feo, menciona: eso es una blasfemia. E introduce entonces el mito del nacimiento del amor.

En el mito de Amor, Amor nace de Penia y de Poros. Poros se traduce como “medio” o bien como recurso, y Penia, significa pobre, aún miseria, articulada en una

forma en el texto que se caracteriza por lo que ella conoce bien como la aporía, a saber que ella está sin recursos, que en lo que hace a los recursos ella no los tiene.

Para que se pudiera dar el encuentro entre ambos, para que Penia engendre a Amor con Poros, tuvo que haber una fiesta que son los momentos donde lo ordinario se trastoca, y así fue que Poros por estar ebrio se duerme, y esto es lo que le permite a Penia o a Aporía hacerse embarazarse por él, y tener ese vástago que se llama Amor, cuya fecha de concepción coincidirá con la fecha de Afrodita (el festín fue celebrado en nombre de ella). Esto nos explica la relación que existe entre lo Bello y el Amor.

Penia es la que por definición se identifica con la falta, pues es la que no tiene nada que ofrecer. Pero a esta nada le corresponde la frase que Lacan elabora que es: «el amor es dar lo que no se tiene a quien no es», y de ahí nace Amor.

Diótima basa su discurso en esta frase de Lacan que es; el amor es dar lo que no se tiene. Por lo tanto el amor pertenece «a una zona, una forma de asunto, de cosa, de *pragma*, de *praxis*, que está al mismo nivel y de la misma cualidad que la *doxa*, a saber, que hay discursos, comportamientos, opiniones- tal es la traducción que damos al término *doxa*- que son verdaderos sin que el sujeto pueda saberlo»¹⁴⁸. Esto último de que sin que el sujeto pueda saberlo, está hablando ya también de un discurso inconsciente, más allá de la *epistème*.

Por lo tanto el amor en cuanto tal está entre «*epistème* y *amathía*, al igual que se encuentra entre lo bello y lo feo. No es ni lo uno ni lo otro»¹⁴⁹. Está entre los dos.

Así entonces lo bello y el amor son del orden del ser y no del tener. Se relaciona con el no tener, es decir, con la falta. Hecho que apunta al caso del ser mortal. Así hay un

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 145.

¹⁴⁹ *Ibidem*.

progreso, una ascesis y por tanto una transformación, un devenir del sujeto, que podría sintetizarse en que: cuanto más desea, tanto más el mismo se vuelve deseable.

4.18. El amor no es armonioso

De pronto, una irrupción. Se escucha un tumulto que da entrada a un borracho. Alcibíades hace su entrada a modo de escándalo (y no por casualidad) entra y se sienta en el punto de *metaxy*: entre Sócrates y Agatón, entre los dos. Lacan enfatiza esto y menciona que esto da la entrada a la transgresión al traspaso del pudor, a la verdad del vino (*in vino veritas*), es ahí donde Alcibíades exhibe su entrada y da comienzo a la partida con lo real.

Más allá del discurso, el acto de entrada de Alcibíades y la posición con la que llega, hablan de una cualidad del amor, una cualidad que es de todo menos armoniosa. «Está claro que cuando el amor se manifiesta en lo real no tiende a la armonía»¹⁵⁰.

4.19. El objeto ágalma

El concepto de ágalma juega aquí un importante papel, pues para Lacan la relación aquí es de tres y no de dos, Alcibíades le habla a sus dos otros, cuando no sólo menciona sino que difama a Sócrates, éste le dice que no es a él a quien le habla sino a Agatón. Alcibíades habla de Sócrates y dice que ha venido a desenmascararlo. Intenta justamente que Sócrates le manifieste su deseo, pues sabe que Sócrates siente deseo hacia él. Alcibíades menciona que Sócrates es alguien cuyas disposiciones amorosas lo llevan hacia los jóvenes hermosos, hecho que lo pone en evidencia.

¹⁵⁰ *Ibíd.*, p. 159.

Agalma puede ser ornamento o adorno, pero aquí representa, objeto precioso, ahíjas, algo que está en el interior, o en otras palabras un objeto insólito, algo de lo que en suma puede captar la atención divina. Es a lo que los analistas le llaman objeto parcial. Este otro objeto de deseo es una suma de objetos parciales, pero no es un objeto total.

Este objeto *agalma*, es el objeto pequeño a, el objeto del deseo. «Este objeto, cualquiera sea la forma en que hablen de él en la experiencia analítica, llámenlo el pecho, el falo o la mierda, es siempre un objeto parcial»¹⁵¹.

A partir de esto debemos observar que en cada discurso hay diferentes perspectivas sobre el amor. Se destacan dos perspectivas de entre todas que son: por un lado la del bien supremo, que tiene que ver con una cierta aspiración a la perfección, a la armonía y a la belleza; y por otro lado, lo que descubre la experiencia analítica, la perspectiva donde se pone en juego el objeto a o *agalma* como causa que funda toda relación amorosa en tanto se descubre un más allá del objeto del deseo. En las primeras relaciones del niño, según Klein, en ese pecho bueno o pecho malo, aún antes del habla, se experimentan esos objetos parciales que van tejiendo la relación amorosa. Es un descubrimiento de la experiencia del análisis. La primera perspectiva, «asfixia, deriva, enmascara, elide, sublima todo lo concreto en aquella famosa ascensión hacia un bien supremo. En la otra perspectiva, la experiencia lo demuestra todo más bien gira en torno al privilegio, al punto único constituido en alguna parte por aquello que solo encontramos en un ser cuando lo amamos verdaderamente. Pero ¿qué es esto? Es precisamente *agalma*, el objeto que hemos aprendido a circunscribir en la experiencia analítica»¹⁵².

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 173.

¹⁵² *Ibid.*, p. 174.

La primera lógica tiene cierto tinte idealista que es la que se gesta en la lógica del bien, del tener, de la posesión. La segunda se acerca más hacia el ser, hacia la subjetividad, hacia lo profundo e interior inclusive, hacia lo real como diría Lacan. No se queda sólo en el discurso de la *epistème* o del significante sino que va más allá, entra dentro de otro orden.

Ha llegado el momento de la respuesta de Sócrates ante la difamación de Alcibiades. A saber: «Todo eso tan extraordinario que acabas de decir, tan inaudito en su pudor, todo lo que acabas de revelar, hablando de mí, lo has dicho por Agatón»¹⁵³. Intentando de esta manera alejarse de ser el *erastés* o el amado de Alcibiades. Metaforizando el amor de Alcibiades en Otro. Sin embargo, Alcibiades recalca que su deseo y su amor se dirigen a Sócrates y lo elogia en grados supremos menciona que Sócrates posee en su interior ciertas *agalmas* y la tercera es la *agalma aretés*, la maravilla de la virtud, la maravilla de las maravillas, quien a través de sus palabras engendra una especie de estado de posesión.

En otras palabras, le declara su amor y lo elogia sin medida. Pero, Sócrates, le responde de la siguiente manera: «desengáñate, considera las cosas con más cuidado, para no equivocarte, porque este yo no es, propiamente hablando, nada, allí donde tú ves algo, yo no soy nada»¹⁵⁴.

Allí donde no soy nada, es decir, no hay nada de lo que yo soy realmente para poder ser amado. Y esto es a consecuencia de la lógica central de su teoría que es «su esencia es este orden, este vacío, este hueco y para emplear un término que ha sido

¹⁵³ *Ibid.*, p. 177.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 182.

empleado ulteriormente en la meditación neoplatónica y agustiniana, esta *kénòsis*, que representa la posición central de Sócrates»¹⁵⁵.

Sócrates se coloca frente a Alcibíades como no pudiendo en ese momento mostrarle los signos de su deseo, en tanto que rehúsa haber sido él mismo un objeto digno del deseo de Alcibíades, ni el de nadie. Sin embargo, Alcibíades no lo entiende, y le dice que su amor por él es algo que quiere porque lo quiere, no importa si le cause un bien o un mal, ya que encuentra en Sócrates esta *agalma*, que Alcibíades no puede comprender. Pero al mismo tiempo, Sócrates, se rehúsa a responderle en este plano. Lo que hace que Alcibíades vaya por el camino de su bien. Pues esto lo convierte en el hombre del deseo. El milagro se realiza en él en tanto se convierte en deseante, aquel cuyos deseos no conocen límites, allí donde menciona Lacan que existe una ausencia del temor a la castración.

El deseo de Alcibíades es elevado por Sócrates a cierta dignidad. Es la dignidad del *erómenos* para cada uno de los *partenaires*, lo que mantiene y revela el misterio del deseo entre ambos.

Así entonces, el deseo en el sujeto que habla, tiene su existencia en la cadena de significantes. Se soporta en lo que Lacan llama: metonimia. Sin embargo, algo que irrumpe con la cadena signifiante, el elemento disolutivo, que trae por sí mismo la fragmentación del sujeto, que algo toma el valor de objeto privilegiado, es el objeto a, esta *agalma*. Es pues en la medida en que el sujeto se identifica al fantasma fundamental, que el deseo como tal toma consistencia, y que puede ser designado, es en la relación con el Otro, pero no con el Otro absoluto, sino con el Otro evanescente, lo que nos pone a nosotros mismos en una situación evanescente. El giro aquí es claro; en la modernidad y

¹⁵⁵ *Ibíd.*, p. 183.

desde Kant el Otro es un absoluto, *a priori*, y en cambio en este caso el Otro es evanescente ya que contiene tres dimensiones diferentes, no es único, ni absoluto, es otro que también tiene cierto goce implícito.

Por lo tanto de lo que se trata en cuanto al deseo es de un objeto, no de un sujeto, y es el objeto que valoriza nuestra posición de sujetos, es decir, el deseo es parte de esta *agalma* de objeto a, que irrumpe con la cadena significativa, que trastoca la repetición y nos reivindica como sujetos.

Retomando la escena entre Alcibíades y Sócrates, lo que menciona Lacan es que Alcibíades al hacer la confesión, se enfrenta al Otro, al público que lo escucha y dice: que aquellos que no son capaces ni dignos de oír, los esclavos que están allí que se tapen los oídos, pues hay cosas que más vale no oír, cuando no se está preparado o al alcance de oírlas. Con esto Alcibíades se confiesa ante los otros, o bien al tribunal del Otro, pero lo que sucede a sí mismo es la caída de este Otro (A) en otro (a). Lo que queda de ese resto de A, se convierte en ese objeto *agalma*.

4.20. El amor como transferencia

Lo que hace Sócrates es hacerle ver a Alcibíades que su amor es una transferencia, por eso le dice que todo lo que le está diciendo en realidad no se lo está diciendo a él sino a Agatón, es decir que su amor es una transferencia, con lo cual, según Lacan, esta operación remite a Alcibíades a su verdadero deseo.

Más tarde Lacan va hablar de la relación que existe entre la demanda y el deseo del sujeto. De lo que se trata en análisis es justamente extraer el deseo del sujeto. Se sabe por lo tanto que la demanda está oculta, es decir, que no es explícita sino implícita, que

está escondida para el sujeto, que está como debiendo ser interpretada. Y que por lo tanto se sitúa en el discurso inconsciente. Allí es que se sitúa la resistencia también. Las necesidades del sujeto deben pasar por los desfiladeros de la demanda. En un más allá, toda demanda responde a una demanda de amor. Y en un más acá es lo que llamamos deseo y es así, en tanto que este deseo toma forma a partir de esta *agalma*, o este pequeño objeto a, este objeto parcial.

La diferencia entre la demanda y el deseo es justamente poder discernir entre “me gusta esto y esto no”, cuando hay una relación de discernimiento es cuando el deseo se pone en juego.

Así, el neurótico busca ser el falo. Se funda en una repetición constante, a diferencia del objeto a, o el deseo que trastoca los límites de la repetición, es lo que Lacan llama: la creación y desde donde se puede irrumpir en la repetición de significantes.

«Si el neurótico es deseo inconsciente, es decir, reprimido, lo es antes que nada, en la medida en que su deseo sufre el eclipse de una contrademanda- que el lugar de la contrademanda propiamente hablando el mismo donde se sitúa y se edifica a continuación todo lo que el exterior puede añadir como suplemento a la construcción del superyó, una determinada forma de satisfacer esa contrademanda- que toda forma prematura de la interpretación es criticable en tanto comprende demasiado de prisa, y no se da cuenta de que lo más importante de comprender en la demanda del analizado es lo que está más allá de esta demanda. El margen del deseo es el de lo incomprensible. En la medida que esto

no es percibido, un análisis se cierra prematuramente, y por decirlo todo, está malogrado»¹⁵⁶.

Así el deseo reprimido tiene diferentes fases en el neurótico, puede estar instalado en la fase oral, anal o genital. Cada fase se caracteriza por la relación del sujeto con el Otro. En la fase anal existe una especie de " todo para el Otro", que se manifiesta a través de la oblatividad, por ejemplo: el sujeto se ofrenda constantemente al Otro. En la fase oral, hay una especie de dependencia con respecto al Otro. Se basa enteramente en el efecto de la demanda del Otro, es decir, "el Otro lo decide".

4.21. *Psique sorprende a Amor*

De aquí la importancia de resaltar la manera en que se forma la dinámica de la castración, ya que es a partir de ella que los sujetos se constituyen. Marca la evolución libidinal y al mismo tiempo la relación de la demanda y el deseo. Lacan habla del complejo de castración a partir de un cuadro de Zucchi, *Psiche sorprende Amore* que representa la escena clásica de Psique alzando su lámpara sobre Eros, que desde hace bastante tiempo es su amante nocturno y nunca percibido. A Psique le asalta la curiosidad de ver de quien se trata, de saber quién es éste que viene por las noches, aún sabiendo que nunca debió proyectar ninguna luz sobre él. Psique no puede evitarlo y en ese instante empiezan sus tragedias. Al levantar la lámpara deja caer una gota de aceite en el cuerpo de Eros a quien parece hacer una grave herida.

La narración menciona que Psique se deja convencer por sus hermanas a caer en la trampa, a violar la promesa que le hizo a su amante. La naturaleza de Psique por tanto no es divina, sino que muestra las más deplorables debilidades. Así según Lacan, Psique

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 239.

no es la mujer, Psique representa el alma. La temática de la historia no es sobre la pareja sino de la relación del alma con el deseo.

A consecuencia del acto de Psique, Eros huye y desaparece por haber sido curiosa y desobediente.

Lo que Lacan nos quiere mostrar aquí es acerca de la relación del alma con el deseo. Menciona que lo que se pone en juego exactamente en el *pathos* del alma no es a temer la castración sino por el contrario a refugiarse en ella, a guardarse el deseo en el bolsillo. Más precioso aún que conservar el propio deseo es conservar su símbolo, que es el falo. Esto es «lo que nos revela la experiencia analítica»¹⁵⁷.

Regresando al cuadro de Psique y Eros, Lacan advierte que las flores que se encuentran ahí delante del sexo de Eros están marcadas por una tal abundancia para que se pueda ver que detrás no hay nada; que lo que Psique está a punto de cortar de pronto ha desaparecido.

Lo importante aquí es resaltar la relación del sujeto con el Otro. El Otro que es el lugar de la palabra: ¿«Cómo es que puede y debe convertirse en algo exactamente análogo a lo que se puede encontrar en el objeto más inerte, o sea el objeto del deseo, *a*? Esta tensión, esta desnivelación, esta caída de nivel fundamental es lo que se convierte en la regulación esencial de todo aquello que en el hombre es problemática del deseo»¹⁵⁸.

Esto es fundamental para el propósito de nuestra investigación, ya que lo que sucede en el análisis es justamente la caída del Otro (A) para que así pueda surgir el deseo (a). En otras palabras es romper con la imposición fundamental del Otro, del inconsciente, o del lenguaje para poder quebrantar la estructura y que pueda emerger el

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 263.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 265.

deseo del paciente. Así entonces como cuestión fundamental: la castración se ejerce en el Otro.

Sin embargo la castración se imagina y reitero se imagina pues está sólo en la dimensión imaginaria; en el neurótico en el varón lo que sucede es el efecto contrario, prefiere guardar su símbolo, el falo, y abstenerse del deseo. El problema de la castración, se torna en el centro de la economía del deseo del sujeto. Y el deseo entonces se convierte en un significante que falta, es decir, $S(\)$, un significante que por lo tanto provoca angustia, angustia de castración. «Hay ya algo en esta fórmula que -lo capta todo instante- el sujeto humano es en cuanto tal presa del símbolo»¹⁵⁹.

4.23. El símbolo fálico y el deseo

En el caso del obsesivo por ejemplo se manifiesta una especie de desaparición del deseo, una *aphanisis* y por lo tanto su deseo se mantiene clandestino. Su fantasma en relación al falicismo, es decir, al temor de la castración, le impide acceder a su deseo. El obsesivo no teme a nada más que a ello de lo que aspira en su imaginario, que es a su propia libertad y a su estado natural. Por lo tanto, en el hombre, el deseo viene a habitar el lugar de esa presencia real, poblada como tal por sus fantasmas. Los fantasmas son los significantes que cubren este real, pero el real amenaza a todo este sistema significativo.

El punto que hay que acentuar es que desde el punto que representa la falta del significante, cualquier ϕ (falo imaginario) puede funcionar como significante. Sin embargo, esto es lo que provoca la repetición, y por ende la caída en la enajenación y en la alienación al Otro. Este significante fálico imaginario, nos lleva a la lógica del sistema utilitarista. Pues cubre la falta del significante con un objeto. El objeto es el significante

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 269.

fálico, que tiene que ver más con el tener que con el ser. Sería en la hiancia desde donde surge y emerge el deseo. Pues lo contrario se convertiría en la ética del bien o de la posesión. Esta lógica del bien deviene posteriormente en el discurso capitalista.

Psique era bien feliz con algo que no era el significante sino su amor por Eros, pero Psique quiere saber. Se pregunta por este saber puesto que el lenguaje ya existe y su vida no sólo se trata de hacer el amor, sino de charlar también con los demás. De esta charla con sus hermanas emerge la curiosidad por la posesión. Por poseer la felicidad. Según Lacan, Psique encarna tanto la imagen fálica como la acción castradora, que no es ni hombre ni mujer, sino esa imagen misma que en la medida en que es reflejada, refleja la forma narcisista del cuerpo. Su narcicismo castrante.

La búsqueda del deseo humano es menester del psicoanálisis, el psicoanalista es compañero del paciente de esta búsqueda, no puede comprenderse en la alienación, no ligado a la lucha del hombre con el hombre sino con el lenguaje.

Es el deseo del Otro no solamente subjetivo sino objetivo, ese deseo en el lugar donde está el Otro, deseo de alguna alteridad, el analista no puede ser más que esa presencia real, en tanto que ella es inconsciente. Presencia que anula toda significación o más bien, mantiene una significación neutral, un lugar vacío, mientras que el paciente debe señalar el significante faltante. De aquí que el analista ocupe ese lugar vacío, sin imponer significantes ahí donde no los hay.

4.24. El amor es dar lo que no se tiene

Así, el deseo se sitúa en la nada, es decir, está implicado en esta nada, allí es el lugar del deseo. No se trata del deseo de esto o aquello. Lo que es deseado es el deseante en el otro.

Lo cual no puede hacerse más que en esto: que el sujeto sea colocado como deseable. Es esto lo que él demanda en la demanda de amor. Pero lo que debemos ver en este nivel, porque será esencial para que lo encontremos en la continuación de nuestro objetivo, es lo que no debemos olvidar: «que el amor –se los he dicho siempre y lo encontramos como exigencia en todas partes- es dar lo que no se tiene- y sólo se puede amar si hace como si no se tuviese, aunque se tenga. El amor como respuesta implica el dominio del no tener»¹⁶⁰.

A esto habría que añadir una frase: el rico es rico de bolsillo pero pobre de corazón. El rico guarda su deseo en el bolsillo, hecho que lo lleva a una vida pobre de amor. Para Lacan «lo que es seguro es que la riqueza tiene cierta tendencia a producir impotencia»¹⁶¹. Una impotencia específicamente en el deseo y en el terreno del deseo del Otro.

Asimismo la posición del santo, aunque aparente lo contrario, ya que renuncia a las cosas materiales, es en realidad una posición narcisista de quererlo todo, hecho que como el rico, termina siendo pobre en las cuestiones del deseo, pues al renunciar a todo, lo que se puede ver al final es un deseo de poseerlo todo. «Y si examinan ustedes la vida de los santos, verán que el santo sólo puede amar a Dios como a un nombre de su goce. Y su goce en último término es bastante monstruoso»¹⁶².

Ambas posiciones subjetivas, tanto la del rico como la del santo tienen que ver con la cuestión del ideal. Con este concepto que lo quiere abarcar todo de manera absoluta y es así como se ha ido construyendo las bases de la cultura y sobre todo la

¹⁶⁰ *Ibíd.*, p. 397.

¹⁶¹ *Ibíd.*, p. 397.

¹⁶² *Ibíd.*, p. 398.

cultura del consumismo y de la era actual. Donde el ideal es “ser feliz” a costa de todo. Debemos ser felices: este es el ideal o el imperativo actual.

Pero, ¿qué relación tienen el deseo y la angustia? Todo deseo lleva implícito un monto de angustia. Y esto dado a que el hombre; es el sujeto de la falta en ser, (*manque à être*), donde la falta además de despertar el deseo es lo que más provoca angustia.

Como el deseo no es la necesidad entra en el terreno de lo peligroso desde donde se manifiesta la angustia. El analista tiene que tomar la postura del *erastés* ese lugar donde se produce la función del deseante, del puro deseante.

«Si el análisis no ha conseguido hacer comprender a los hombres que su deseo, en primer lugar no es lo mismo que sus necesidades, y en segundo lugar, que el deseo presenta en sí mismo un carácter peligroso, de amenaza para el individuo, evidenciado por el carácter claramente amenazante que comporta para el rebaño- entonces me pregunto si alguna vez ha servido para algo»¹⁶³.

Así la posición del analista debe quedar fuera de cualquier suposición de ser deseable para el Otro, o para su sujeto en análisis. Tal y como Sócrates en *El banquete* donde «por una parte afirma no conocer nada de las cosas del amor, y todo, cuanto se nos dice de él es que es un deseante ardiente, inagotable. Pero cuando se trata de que se muestre en la posición del deseado frente a la agresión, pública, escandalosa, desencadenada, ebria, de Alcibíades, literalmente se queda solo»¹⁶⁴.

Para finalizar esta parte es importante mencionar el giro que existe entre la noción del objeto a y la noción del ideal. Cualquier analista debe saber que cualquier objeto puede sustituir la falta. Sin embargo es labor del analista señalar la falta para provocar así

¹⁶³ *Ibid.*, p. 409.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 411.

la emergencia del deseo. La tendencia y la dirección de la cura deben girar alrededor de estas cuestiones.

Si como Sócrates sabemos rechazar la demanda de ser amado del sujeto, el paciente puede acceder a su deseo y puede de alguna manera dejar de aspirar al ideal y en cambio obtener mayor libertad y responsabilidad de sí mismo.

Capítulo 5: La ética del psicoanálisis

Después de ver la relación que tienen los tres conceptos anteriores: el amor, el deseo y la transferencia en este apartado se abrirá el puente para tejer el análisis del texto: *La ética del psicoanálisis* que considero fundamental para abrir preguntas y nociones importantes acerca del tema en cuestión.

Las consideraciones del psicoanálisis salen a la luz con este tema que nos aporta de nuevo a la vez consideraciones generales y particulares que cito a continuación:

5.1. Función ética o moral del psicoanálisis

El universo de la culpa, que Freud llama el “universo mórbido”, expone el lazo de la falta con la morbilidad y es algo que no deja de marcar su sello con toda la reflexión moral de la época.

Esta falta, que deviene según Freud de la muerte del padre es la falta más oscura y más original cuyo término llega a plantear al final de su obra, la pulsión de muerte, y es lo que nos muestra que el sujeto está anclado en una temible dialéctica, nos dice Lacan. Pero también menciona la importancia del deseo que es en lo que Freud se arraiga, en el deseo mismo, en la energía que se desprende del deseo.

Así que en el análisis lo que se intenta de alguna manera es desanudar la paradoja del deseo, a suerte de cómo dijo Freud, el deseo que se manifiesta por un carácter perverso y polimorfo en sus orígenes, en el niño, de manera tal que se pueda orquestar esta relación y acceder a un grado donde la culpabilidad quede aplacada por decirlo de alguna manera. En este eje es donde el psicoanálisis mantiene una función ética o moral, apuntando hacia una ética que es «la experiencia que volvió a dar al máximo su

importancia a la función fecunda del deseo como tal. Hasta el punto que puede decirse que en la articulación teórica de Freud, en suma, la génesis de la dimensión moral se arraiga tan sólo en el deseo mismo»¹⁶⁵.

5.2. Orígenes de la ética del psicoanálisis

El origen de la ética del psicoanálisis, se sitúa en la obra de *Tótem y tabú*, donde como mito se expone la muerte del padre, y representa la experiencia original de todo lo que engendra y se desencadena de ella. La culpa es una de las emociones que se engendran y que se constituye a partir de todo momento de transformación.

«Desde este punto de vista, la transformación de la energía del deseo permite concebir la génesis de su represión, de tal suerte que la falta en esta ocasión no sólo es algo que se nos impone en su carácter formal –debemos alabarnos por ella, *félix culpa*, pues en ella yace el principio de una complejidad superior, a la cual se debe su elaboración la dimensión de la civilización»¹⁶⁶.

En suma, esto es lo que deviene en el *superyó*, en esta instancia inconsciente que se convierte en la máxima de las demandas, que exige del sujeto “el deber”. Y así también se engendran los ideales, aquellos a los que se debe aspirar pero como dice Freud en el texto sobre *Masoquismo moral* que son dichos ideales los que acaecen al enfermo.

El imperativo se constituye de absolutos y de ideales que van formando la parte superyoica del sujeto. Son muchos los ideales a los que nos enfrentamos en la sociedad actual. El ideal de amor humano, el cual mantiene la ilusión de la completud, de que algún día estaremos completos en relación al amor. Para Lacan esta una manera muy

¹⁶⁵ Jacques LACAN, Seminario 7, *La ética del psicoanálisis*, 1959, Paidós, Buenos Aires, p. 12.

¹⁶⁶ *Ibíd.*, p. 14.

optimista de ver el amor, el amor en el psicoanálisis nunca es completo, está siempre en devenir constante, en movimiento. Pero la sociedad mantiene este ideal el cual se funda en nuestro inconsciente y que de alguna manera produce un sufrimiento constante.

5.3. Ideales o imperativos

Otro ideal o imperativo es el de la autenticidad. Si bien este ideal comporta una especie de progreso acabado del cual parte el ideal de la modernidad y de la sociedad de consumo donde se promueve la individualidad que finalmente trae consigo sujetos alienados que aspiran nuevamente a una totalidad. El psicoanálisis desvela este ideal pues demuestra que la autenticidad no existe en la realidad dado al descubrimiento de lo inconsciente, pues somos sujetos del Otro.

La moral freudiana se diferencia de la moral tradicional. En Aristóteles se trata de una educación, una doctrina donde se aspira a un bien soberano a partir de un adiestramiento. En cambio, la originalidad que nos presenta la obra freudiana consta de un cambio radical en la apreciación moral tradicional.

En el caso de Aristóteles podemos ver una ética que se basa en la función del Amo; así también devienen las éticas posteriores: la ética de Kant, por ejemplo, del imperativo categórico que consta de acceder a un absoluto imposible, como efecto, los residuos que se manifiestan son fenómenos sociales de tal magnitud como: la crisis del sistema económico-político mundial.

5.4. La función del amo

La función del amo encadena al sujeto en el artificio, no en lo Real. Es decir, está del lado de lo simbólico donde toda verdad tiene una estructura de ficción. Así donde radica la originalidad de Freud, es en relación en esta oposición entre lo ficticio y lo real pues la experiencia freudiana no mantiene una relación de repetición de significantes únicamente sino que accede a esos puntos clave que son parte de lo real del sujeto. Así la experiencia del análisis irrumpe con el discurso del amo ya que no se trata de dar consejos, ni de decirle al Otro lo que tiene que hacer sino de desvelar lo Real. Atravesar el discurso del amo.

¿Pero en qué consiste dicho atravesamiento? Es en su más profunda esencia la caída de aquellos ideales que han provocado el malestar en el sujeto.

La acción moral se caracteriza precisamente en la medida en que se ha entrado en lo real, que no puede concebirse de otra manera más que como nuestra acción en el momento que nos aporta en lo real algo nuevo. Se trata como dice Freud en una carta que cita Lacan sobre su autoanálisis, de «sacar esos estados de humor o de sentimientos que velan o que ocultan la realidad». La realidad es precaria, y es justamente en la medida en que su acceso es tan precario que los mandatos que trazan su vía son mandatos tiránicos. Los sentimientos en tanto guías hacia lo real, son engañosos. La intuición que anima toda la búsqueda autoanalítica de Freud, no se expresa de otro modo que en relación a este abordaje exigido del hombre hacia lo real.

5.5. La represión

La represión, *Verdrängung*, tiene un efecto sobre el sujeto en la relación entre su inconsciente con el significante, es decir, este mecanismo opera, en tanto que no es posible realizar la conexión entre el inconsciente del sujeto con el representante o con el significante. Este punto, es sumamente importante porque aquí se deja ver el hueco que queda entre esta parte de lo real (inconsciente) y la relación con el significante, parte de lo simbólico. La represión ejerce esta barrera entre la consciencia y la inconsciencia: es entonces donde se presenta el síntoma. La estructura del lenguaje como dice Lacan no tiene la amplitud, para representar las representaciones inconscientes, es decir, que el universo de lo inconsciente sobrepasa de alguna manera a la estructura del lenguaje, hecho que se convierte en el menester del psicoanálisis, y por esto, el psicoanálisis no solo accede al mundo simbólico sino al mundo de lo real, en tanto que lo real es lo inconsciente.

5.6. El deseo de la ética del psicoanálisis

El deseo del psicoanálisis y de la ética del psicoanálisis es justamente el acceso a eso real, a eso inconsciente para que devenga de alguna manera consciente, de aquí nuevamente a la primera máxima ética: *wo Es war soll Ich werden*, es decir, lo que ello era, yo devendrá, se convierte en una de las máximas del psicoanálisis.

La elaboración del inconsciente a través de la operación analítica nos hace acceder de alguna manera a eso real, eso real que es la base para formular el deseo que de alguna manera en ese momento preciso: era inconsciente pero que a través del proceso se torna consciente. Es entonces cuando, el deseo se separa del deseo del Otro en tanto

inconsciente. Esta es la fórmula para acceder al deseo propio, de aquí para acceder a un margen de libertad, de aquí, el acceso al orden ético que se presenta ante todo como una experiencia de satisfacción.

Freud nos muestra que la ley primordial es la ley de la prohibición del incesto. Sin embargo, también nos muestra que el deseo primordial gira en torno a la madre. Esta paradoja que se ve muy bien explicitada en el Edipo. «Esto es lo que hay que tener firmemente en mano- Freud designa en la interdicción del incesto el principio de la ley primordial, todos los demás desarrollos culturales sólo son sus consecuencias y sus ramales- y al mismo tiempo identifica el incesto con el deseo más fundamental»¹⁶⁷.

La ley del incesto se sitúa al nivel de la relación inconsciente con el *das Ding*, La Cosa. El deseo por la madre no podrá ser satisfecho porque esto implicaría la abolición del mundo de la demanda que es lo que de alguna manera estructura el inconsciente, pero por otro lado el principio de placer intenta acceder a eso que nunca podrá acceder. Esta prohibición del incesto es lo que nos hace acceder al mundo de la palabra o de la cultura.

El gran paso que da Freud es llegar a la verdad de que no existe un Bien Soberano, como Aristóteles y Kant pensaron, que este Bien Soberano más bien es la madre, es el *das Ding*, el objeto del incesto, el objeto prohibido y no hay ni jamás ha habido otro bien. Esta cuestión pone en evidencia el psiquismo de estos pensadores, ya que Freud como buen pensador de la sospecha nos deja ver esta relación que se manifiesta intrínsecamente en su pensamiento, esta relación con el objeto perdido, con la madre. Así, se puede ver la relación que existe entre el psicoanálisis y la ética siendo el psicoanálisis el que descubre la estructura ética que se ha venido dando a lo largo del pensamiento occidental.

¹⁶⁷ *Ibid*, p. 84.

La ética empieza cuando los sujetos se comienzan a cuestionar sobre este bien que habían buscado inconscientemente en las estructuras sociales y donde al mismo tiempo es llevado a descubrir la vinculación profunda que existe entre la ley y el deseo. El ejemplo más claro que podemos tomar en cuenta entre los pensadores de la época, acerca de este vínculo con la ley y el deseo son: Kant por un lado y Sade por el otro.

5.7. *Kant y Sade*

Kant en su ética formula la máxima universal donde menciona que no hay existencia ética si no se accede al mundo noumenal que se presenta como puro, a diferencia del mundo fenomenal donde la pureza no existe y más bien se manifiesta una relación contingente entre causa y efecto. Sin embargo en este mundo fenomenal no puede haber ética pues no habría libertad, toda acción es causa de un efecto y así sucesivamente. Para acceder a la libertad sólo sería posible a partir del mundo noumenal, según Kant. De aquí que su máxima: «Obra de tal manera que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre como principio de una legislación para todos». Se convierte en un juicio *a priori*, donde se accede a lo universal y lo absoluto.

En el pensamiento de Kant no están implícitas las emociones, todo lo contrario, la idea es acceder a la razón pura en sí misma, donde lo fenoménico que es también donde se presenta la patología no tiene manera de acceder al mundo ético. Sin embargo, el sujeto tiene en su psiquismo como bien mostró Freud este universo mórbido al cual se enfrenta día con día.

El imperativo kantiano podría significar en nuestra época actual algo semejante a: «Actúa de tal forma que tu acción siempre pueda ser programada»¹⁶⁸.

Así se deja ver que las sociedades no sólo viven teniendo como referencia estas leyes y lejos de soportar la instalación de una aplicación universal estas máximas se ven transgredidas.

El Marqués de Sade en su *Filosofía en el tocador*¹⁶⁹, controvertidamente seis años después de la *Crítica de la razón práctica* de Kant expone las pasiones más bajas del humano y sostiene la tesis de que la máxima universal de nuestra conducta es más bien la ruina de la autoridad, lo que presupone el advenimiento de una verdadera república. Invierte las categorías de los imperativos fundamentales de la ley moral y preconiza el incesto, el adulterio, el robo, etcétera. La máxima toma su exacto revés, como acierta Lacan: «Tomen el exacto revés del *Decálogo* y obtendrán la exposición coherente de algo cuyo en suma se articula así: tomemos como máxima universal de nuestra acción el derecho a gozar de cualquier prójimo como instrumento de nuestro placer»¹⁷⁰.

Vemos así un deseo imaginario en el libertino que es: poder llevar hasta el extremo sus máximas pasiones y llevarlas a cabo. Pero para poder realizarlas habría que anular todo elemento de sentimiento de lo moral pues Sade pretende invalidarlo, trata de extraer las emociones a favor del goce, tal como Kant lo exige en su imperativo categórico. Con esto último podemos ver el fracaso de la tesis sadiana a favor de la consumación de una República libre pues es así mismo gobernado por el Kant de 1788.

¹⁶⁸ *Ibíd.*, p. 96.

¹⁶⁹ Marqués de SADE, *La filosofía en el tocador*, 1795, Madrid, Jorge A. Mestas Ediciones Escolares, 1999.

¹⁷⁰ Jacques LACAN, *op. cit.*, p. 98.

5.8. La aporía ética

Así se muestra la aporía de la ética, el callejón sin salida que existe entre la ley y el deseo; lo que se deja ver del sujeto es su dolor, ya sea en la ética de Kant, ya en la ética de Sade, porque en ambos casos la aporía es clara, uno es el extremo del otro sin poder resolver esta cuestión de la ética.

Esta paradoja de la relación que existe entre el deseo y la ley, o bien de la ética, se puede mostrar en un párrafo de San Pablo que cita Lacan:

¿«Acaso la Ley es la Cosa? ¡Oh, no! Sin embargo, sólo tuve conocimiento de la Cosa por la Ley. En efecto no hubiese tenido la idea de codiciarla si la Ley no hubiese dicho -tu no la codiciarás. Pero la Cosa encontrando la ocasión produce en mí toda suerte de codicias gracias al mandamiento, pues sin la Ley, la Cosa está muerta. Ahora bien, yo estaba vivo antaño, sin la Ley. Pero cuando el mandamiento llegó, la Cosa ardió, llegó de nuevo mientras que yo encontré la muerte. Y para mí el mandamiento que debió llevar a la vida resultó llevar a la muerte, pues la Cosa encontrando la ocasión me sedujo gracias al mandamiento y por él me hizo deseo de muerte»¹⁷¹.

La relación del deseo con la ley hace que nuestro deseo sólo arda en relación con la ley, sin embargo deviene deseo de muerte. Es decir, a través de la culpa se engendra el deseo de muerte. Pero, ¿el descubrimiento freudiano nos deja suspendidos en esta temible dialéctica? Más allá de la aceptación de esa ley hay en Freud una transgresión de los valores morales creando un franqueamiento de la interdicción e introduciendo por encima de la moral: una erótica.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 103.

Pues Freud da cuenta de que:

«La conciencia moral, nos dice, se muestra mucho más exigente en la medida en que es más refinada –tanto más cruel cuánto menos la ofendemos de hecho- tanto más puntillosa en la medida en que la forzamos, mediante nuestra abstención en los actos a ir a buscarnos en la intimidad de nuestros impulsos y deseos»¹⁷².

De aquí se desprende lo que podríamos denominar como el odio de sí, de aquel que se castiga a sí mismo.

La ley parte como bien explicó Freud, de la horda primitiva. Se funda a partir del padre que es el tirano de la horda, aquel también contra el cual se erige el crimen primitivo, a saber; el parricidio, para entonces poder de alguna manera derrocar el orden, el fundamento y el dominio de la ley. El parricidio se ejerce cuando los demás participantes de la horda se percatan de la injusticia que ese padre ejerce, obteniendo todo el goce posible para él mismo y coartando a sus allegados por otra parte, como en cualquier caso de cualquier rey soberano y monarca a lo largo de la historia. Por lo tanto, derrocar al padre en el nivel analítico de alguna manera implica acceder al deseo desde una perspectiva más libre sin tener que enfrentar sus fundamentos y su orden. Los crímenes, las revoluciones y las guerras de la historia ejercen este axioma que es esencial. De aquí que se pueda hacer una crítica a los ideales también y que éstos se transformen, ya que para poder acceder a la ética del deseo en sí mismo es necesario el derrocamiento de los ideales, los ideales que en un principio marcaron las pautas y que además ejercen una función muy importante al nivel de un estadio previo o prematuro, pero que luego se convierten en el obstáculo, en el enemigo a batir. Y es en este punto donde las sublimaciones culturales se manifiestan. Allí donde había ley, habrá más libertad.

¹⁷² *Ibíd.*, p. 112.

La caída del padre ideal en el padre goce (que es el momento cuando los sujetos se percatan de la injusticia cometida y de que el padre tiene derecho al goce más que ninguno de los demás, en ese punto donde el crimen primitivo es también cometido) es el punto cúspide. La caída del ideal se trastoca y se transforma, se hace evidente, y es en este punto de transición y de crisis es que puede haber posibilidad de revolucionar la ley, y que en lugar de caer en la cadena infinita de repetición entre la ley y el deseo, el deseo emerja más allá de la ley, allí donde estaba lleno el hueco de ideales, el vaciamiento de éstos provoca la emergencia del deseo.

Hemos hablado del padre pero ¿qué hay de la madre en relación a estas fuerzas primigenias del bien y del mal, más específicamente con relación a la ética? Lacan habla del *das Ding* como aquel objeto que perdemos y que añoramos constantemente recuperar, se refiere a la manera kleiniana que consiste en lo siguiente: «El haber colocado, en el lugar central del *Das Ding*, el cuerpo mítico de la madre»¹⁷³.

Sabemos también que Freud habla de sublimación como lo contrario de la perversión. Es decir, una persona perversa sabe que al final de satisfacer su pulsión de placer habrá un cadalso que le cortará en dos y le matará, a veces metafóricamente, otras es llevado al límite de lo real donde su deseo de muerte tras haber franqueado la ley en ocasiones se realiza. Pues su relación con *das Ding* y su deseo para con la madre es velado y permanece inconsciente, es decir, siente temor de haber cometido el fantasma primordial edípico. La pulsión se satisface en la medida que está reprimida y el síntoma es el retorno vía sustitución del significante de lo que está en el extremo de la pulsión que es su meta. Es decir la pulsión reprimida se extingue a sí misma. ¿Cómo salir de tal paradoja?

¹⁷³ *Ibid.*, p. 131.

5.9. La capacidad de sublimar

Freud cuando habla de la sublimación hace una diferencia entre la idealización y la sublimación del objeto. El objeto idealizado en cuestión no provoca el más mínimo placer, todo lo contrario inhibe la producción del deseo, pues su satisfacción implica su síntoma. La idealización hace intervenir la identificación del sujeto con el objeto. Mientras que la sublimación es algo muy diferente.

En otras palabras, la paradoja de las *Trieb*, consiste en hacer de lo sexual otra cosa. Es decir, la libido sexual se ha transformado en desexualizada. La sublimación aporta a la pulsión una satisfacción diferente de su meta. Es decir, se eleva a La Cosa, y no al objeto en sí mismo que es el cuerpo de la madre. Hablar de La Cosa es hablar del *das Ding*. De aquí la famosa frase de Lacan de que la sublimación es: «Elevar el objeto a la dignidad de La Cosa»¹⁷⁴.

La elevación del objeto en La Cosa, es lo que produce un cambio en relación del objeto con el deseo. Cambio en la medida en que el objeto deja de ser meta sino causa. La Cosa se convierte en el objeto causa del deseo pero al mismo tiempo nunca llega a su meta sino de manera metafórica haciendo algo importante para la sociedad por ejemplo: en la creación artística.

5.10. La creación ex-nihilo

Con esto se tejerá el puente hacia la creación *ex-nihilo*. Donde la creación se gesta a partir de la nada, del *ex-nihilo*, de ese vacío, que no corresponde al significante, ni a lo simbólico, sino a lo real. A eso real que tiene una coexistencia clara con la pulsión, con la *Trieb*, desde donde se funda la creación, la sublimación, del vaciamiento, del vacío de

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 138.

significante, del contacto con lo real. Por lo tanto, la caída de los ideales que finalmente cumplen con una función simbólica produce el hueco decisivo que dará surgimiento a la creación y al deseo, en tanto real.

Más aún la formulación de la ley es importante. El camino para que ésta se produzca es a través del asesinato primordial. Aquel que se articula en *Tótem y tabú*, el asesinato del padre y sus consecuencias, que son a saber; el origen de la cultura: la relación del goce con la ley. Lo que en su momento viró del goce a la prohibición, va en un sentido donde la prohibición se hace más fuerte cada vez, así también trabaja la estructura del superyó, donde si la pulsión en un momento tenía acceso casi pleno al goce y a la satisfacción, la prohibición se funda en la medida en que este goce se intensifica y por lo tanto la prohibición se intensifica aún más. Tal como Lacan dice que Freud escribe en *El malestar de la cultura*; «Todo lo que del goce se gira hacia la interdicción se dirige en dirección a un reforzamiento siempre creciente de la interdicción. Cualquiera que se dedique a someterse a la ley moral ve siempre reforzarse las exigencias siempre más minuciosas, más crueles de su superyó»¹⁷⁵.

Aún más esto nos reitera y nos confirma la idea de que la muerte del padre (o de dios) no sólo nos abre la puerta hacia el goce, sino que refuerza su interdicción. Es decir, la muerte del padre en el origen de la horda primitiva en lugar de dar cabida al goce: refuerza su interdicción.

Así todo franqueamiento de la interdicción se convierte en una «deuda en el Gran Libro de la deuda»¹⁷⁶. Por lo tanto la fórmula para acceder al goce es: la transgresión de la ley, pues la ley a su vez fomenta el deseo, el deseo de transgredirla.

¹⁷⁵ *Ibíd.*, p. 214.

¹⁷⁶ *Ibíd.*, p. 214.

5.11. La transgresión y el goce

La transgresión de la ley cumple con una función: gozar. Pero no descuidemos que este modo de goce sólo logra apoyarse sobre el principio contrario, sobre las formas de la ley. Por lo tanto llevan al hombre a girar siempre en redondo, hacia el camino trillado de una satisfacción corta y estancada. Es lo que Lacan llama el goce del idiota.

Por lo tanto podríamos decir que los mandamientos cristianos son anti-naturales, anti-humanos en palabras de Lacan. Lo son en la medida en que van en contra de la naturaleza, a saber de la pulsión de muerte. Ante los mandamientos, los hombres enferman y generan una agresión que si no se vuelve hacia el afuera se vuelve contra ellos mismos, de aquí la posición sado-masoquista.

5.12. Dios ha muerto

Tótem y tabú es una obra que pudo aparecer en un contexto, donde se sabe que dios ha muerto. Sin embargo, no hay menos interdicción desde la muerte de dios. Dios ha muerto con lo cual no hay menos interdicción, pero lo que si hace posible es acceder a una verdad, es decir:

«Si ese Dios-síntoma, si ese Dios-tótem en tanto que tabú, merece que nos detengamos en la pretensión de hacer de él un mito, es en la medida en que fue el vehículo del Dios de verdad. Por intermedio de él pudo nacer la verdad sobre Dios, es decir, que Dios realmente fue muerto por los hombres y que habiéndose producido la cosa, el asesinato primitivo fue redimido. La verdad encontró su vía

por aquel que la Escritura llama sin duda el Verbo, pero también el hijo del hombre, confesando así la Naturaleza humana del Padre»¹⁷⁷.

5.13. *¿Amarás a tu prójimo como a ti mismo?*

Continuando en esta línea, para Freud el mandamiento de “amarás a tu prójimo como a ti mismo”, representa algo sospechoso. Pues menciona que la consecuencia ante este mandamiento tiene una vez más el volcar la agresión sobre uno mismo.

¿«Y qué es más próximo que ese prójimo, que ese núcleo de mí mismo que es el goce, al que no oso aproximarme? Pues una vez que me aproximo a él -este es el sentido del malestar en la cultura- surge esa insondable agresividad ante la que retrocedo, que vuelvo en contra mío, y que viene a dar su peso, en el lugar mismo de la Ley desvanecida, a lo que impide franquear cierta frontera en el límite de la Cosa»¹⁷⁸.

«Retrocedo en amar a mi prójimo como a mí mismo en la medida en que en ese horizonte hay algo que participa de no sé qué intolerable crueldad»¹⁷⁹. En la misma dirección amar a mi prójimo puede ser la vía más cruel aunque aparentemente parezca lo contrario, porque este mandamiento obliga a velar la agresividad y la pulsión de muerte intrínsecas en los sujetos.

Aún más este mandamiento marca el punto de pivote para el sentido del deber. ¿«Debo ir hacia mi deber de verdad en tanto que preserva el lugar auténtico de mi goce, aún cuando este permanezca vacío? ¿O debo resignarme a esa mentira que, haciéndome sustituir por fuerza el bien al principio de mi goce, me ordena alternativamente soplar frío

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 219.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 225.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 235.

y caliente? -ya sea que retroceda en traicionar a mi prójimo para proteger a mi semejante, ya sea que me ampare detrás de mi semejante para renunciar a mi propio goce»¹⁸⁰.

5.14. El revés de la ley

Ante esta paradoja surge nuevamente la figura de Sade, un sujeto que se instala en el goce de la transgresión, un sujeto que va en contra de los mandamientos y de las leyes encontrando su exacto revés. Si analizamos su vida, es más bien fallida, pues pasó la mitad de sus días en prisión o recluido en instituciones especiales, sin embargo, su obra es insuperable en la medida en que es insoportable y capaz de expresar en palabras la transgresión de todos los límites humanos. Ninguna otra obra para Lacan ha sido tan capaz de herir los sentimientos y los pensamientos de los hombres. De aquí su importancia.

Sade propone la siguiente fórmula: «Présteme la parte de su cuerpo que pueda satisfacerme un instante y goce, si eso le place, de la del mío que pueda serle agradable»¹⁸¹.

Esta fórmula que aparece en el fantasma sadiano muestra el carácter indestructible del Otro, en la medida en que surge como figura de su víctima. Con lo cual se muestra una especie de suplicio eterno. Hecho que constata más bien la lógica del obsesivo. Es decir, se pone como objeto o víctima del Otro. De aquí que el obsesivo tenga rasgos sádico-masoquistas.

Lacan se va más lejos, para él la creación no se puede manifestar sino es a partir de la muerte de Dios, la destrucción de Dios, o la eliminación de Dios en tanto Verbo, es

¹⁸⁰ *Ibíd.*, p. 230.

¹⁸¹ *Ibíd.*, p. 244.

decir fuera de la cadena significativa. Esto fomenta la creación en los sujetos; la paradoja es obvia si se va siguiendo la línea dialéctica del texto, es decir, que de alguna manera, la muerte inspira la vida. Pero lo más importante es que en este más allá del significante es donde se da la creación *ex-nihilo*. «La perspectiva creacionista es la única que permite entrever la posibilidad de la eliminación radical de Dios»¹⁸².

5.15. *La invención y el deseo*

Cabe ahora preguntarse ¿qué relación existe entre la invención y el deseo? El deseo en sí mismo es al mismo tiempo el destructor, ya que es innombrable.

«La verdadera barrera que detiene al sujeto ante el campo innombrable del deseo radical, en la medida en que es el campo de la destrucción absoluta, de la destrucción más allá de la putrefacción es, hablando estrictamente, el fenómeno estético en la medida en que es identificable con la experiencia de lo bello -lo bello en su irradiación deslumbrante, lo bello del cual se dijo es el esplendor de lo verdadero. Es, evidente porque lo verdadero no es demasiado bonito de ver que lo bello es, sino su esplendor al menos su cobertura»¹⁸³.

En otras palabras, lo bello para Lacan está más cerca del mal que del bien y reitera que lo mejor es el enemigo del bien. ¿Veamos por qué?

¹⁸² *Ibid.*, p. 258.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 262.

5.16. El deseo no es el bien

«Estamos sobre la barrera del deseo, se los he anunciado la última vez; les hablaré del bien. El bien siempre tuvo que situarse en algún lugar de esta barrera»¹⁸⁴. Por lo tanto, la barrera del deseo es el bien. El bien se sitúa frente a todos los intercambios que hace el hombre, frente a los intercambios de sus bienes. Se está hoy en día, y casi desde siempre, bajo la autorización del bien. El bien que surge de la posesión de bienes es justamente la barrera del deseo, ya que el deseo no es una posesión, ni gira en torno al tener, sino como ya vimos al ser. Entonces de alguna manera lo que impide acceder al ser es del orden de la posesión. Así se trata en la cura, de curar al sujeto de las ilusiones que lo retienen en la vía de su deseo.

La lógica del bien está articulada desde el comienzo a la relación de la ley. En otras palabras a la función del falo. La producción humana tiene que ver con los bienes, con la posesión y por ende con la posesión del falo o del poder. El utilitarismo, tiene la función de saciar las necesidades humanas, pero no fomenta la realización del deseo. Las necesidades del hombre se alojan en lo útil, en la parte simbólica, es la parte tomada a eso que del texto, puede ser, como se dice, de alguna utilidad. Disponer de los bienes quiere decir, tener el derecho de privar a los otros de éstos. Por lo tanto, la dimensión del bien como tal es la que levanta una muralla poderosa y esencial en la vía de nuestro deseo, es la primera y con la cual tenemos que vérnosla siempre y en todo momento.

5.17. La lógica utilitarista

Por ende, en esta lógica utilitarista se presenta la fórmula del masoquismo, el dolor que sufre el masoquista, quiere que sea compartido con los demás. Es decir, la lógica de la

¹⁸⁴ *Ibid.*, p.263.

posesión de los bienes es irreductible a la manera en que el sujeto sufre a causa de que los bienes no lo conllevan de cierta manera a la felicidad y mucho menos al deseo, por tanto se instaura en él una lógica masoquista muy común en la que por ejemplo en la filantropía se deja ver hoy en día. El filántropo aparentemente muy preocupado por el dolor del otro, se ve más bien compadecido por este dolor, porque él también lo sufre, y es en este momento donde como por ejemplo Nietzsche menciona que la compasión es el peor de los valores para lograr el camino del superhombre, ya que enmascara la debilidad y el dolor y por ello lo sigue fomentando en una cadena de repetición, en una cadena viciosa.

Al nivel social todos estos actos filantrópicos pueden tener un alto rango, son admirados en lugar de ser puestos en evidencia y por ende anudan la máscara del utilitarismo, tal como se anuda el síntoma.

Por lo tanto, el bien es la creación simbólica desde donde inicia el destino humano en su relación con el significante.

«La verdadera naturaleza del bien, su duplicidad profunda, se debe a que no es pura y simplemente bien natural, respuesta a una necesidad, sino poder posible, potencia de satisfacer. Debido a este hecho toda relación del hombre con lo real de los bienes se organiza en relación al poder que es del otro, el otro imaginario, de privarlo de ellos»¹⁸⁵.

En otras palabras la relación del sujeto con el bien es la relación del sujeto con el ideal, y como ya hemos visto, mientras más es alimentado más exigente se torna. Por lo tanto se convierte en una lucha muy particular y especialmente en el caso del sujeto obsesivo se puede ver la relación que éste tiene con los bienes pero que al final manifiesta

¹⁸⁵ *Ibíd.*, p. 281.

una deuda constante con este ideal. En lugar de aminorar la exigencia del otro, bajo esta lógica el otro se convierte más exigente para con el sujeto subvirtiendo la vía de su deseo.

Ceremonias como el Potlacht entre los indios norteamericanos y canadienses que consiste en entregar los bienes que se poseen y que significa “dejar ir” es un ejemplo de cómo en las sociedades más antiguas había más cercanía a la cuestión del deseo, desposeyéndose de los bienes como una especie de retorno a lo humano y mostrándonos la relación que hay entre los bienes y el deseo. «Todo sucede como si la colocación en un primer plano de la problemática del deseo requiriese como su correlato necesario la necesidad de estas destrucciones, que se denominan de prestigio, en la medida que se manifiestan en cuanto tales como gratuitas»¹⁸⁶. En otras palabras: privilegiar al deseo tiene como consecuencia la destrucción de los bienes y la omnipotencia del significante.

Así, vemos que el deseo humano se sitúa en una relación, en la relación del sujeto con el significante. El significante podría decirse que se asemeja a la pulsión de muerte pues el significante mortifica el deseo del sujeto. El deseo atraviesa la raya de una suerte de desvelamiento. El inconsciente se manifiesta para nosotros como un no-saber. Y es en este punto donde radica el deseo del sujeto, el sujeto no sabe que desea.

Es a través del análisis que el sujeto puede empezar a vislumbrar algo de su deseo. La lógica de los bienes y de lo bello convencionalmente hablando muestra la relación masoquista del sujeto con su deseo. El masoquista se reduce él mismo a ese bien, su deseo es reducirse a ese objeto de intercambio él mismo, «a esa cosa que se trata como un objeto, a ese esclavo que se transmite y que se comparte»¹⁸⁷.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 283.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 288.

5.18. La tragedia de Antígona

Aquí se tenderá el puente para hablar de la tragedia, específicamente de la tragedia de Antígona, punto nodal en materia de ética. La tragedia tiene como efecto la culminación de la catarsis, de la purga de esos *pathémata*, de esas pasiones del temor y la piedad. En Antígona se deja ver esa parte que define al deseo. Pues es ella la que posee eso que de alguna manera nos intimida, pues sobrepasa las leyes moralizantes y políticas de alguna manera con una fuerza de voluntad muy propia y al mismo tiempo temible. Un punto vacío que ocupa un entre dos. Y es ese lugar el que se busca definir, a saber; el lugar del deseo. «En el atravesamiento de esa zona el rayo del deseo a la vez se refleja y se refracta, culminando al brindarnos ese efecto tan singular, que es el más profundo, el efecto de lo bello sobre el deseo»¹⁸⁸.

Jacques Lacan quiso dar a los psicoanalistas en el seminario de *La ética del psicoanálisis* una figura trágica: Antígona. Antígona, en la forma más corriente de la tradición, es hija de Edipo y Yocasta. Cuando Edipo por medio del oráculo Tiresias conoce sus crímenes se quita la vista y decreta su propio destierro de Tebas. Ciego y mendicante deambula por los caminos, acompañado de esta hija. Cuando Edipo muere, Antígona regresa a Tebas; vive allí con su hermana Ismena, y sus hermanos, Etéocles y Polinices. En la Guerra de los Siete Jefes, Etéocles y Polinices luchan en bandos contrarios; mueren ambos, uno a manos del otro. Creonte, rey de Tebas y tío de los hermanos, decreta exequias solemnes para Etéocles, y prohíbe que se dé sepultura a Polinices, acusado de traidor a la patria. Antígona –considerando el deber sagrado de dar sepultura a los muertos, deber primero impuesto por los dioses y las leyes no escritas– infringió el decreto de Creonte y cumplió con la obligación religiosa.

¹⁸⁸ *Ibíd.*, p. 299.

Fue condenada a muerte y enterrada viva en la tumba de sus ascendientes. Lacan analiza el personaje trágico de Antígona recurriendo a su teoría del deseo. Aplica su análisis del deseo como puro deseo de muerte por haber desafiado la interdicción de Creonte dando sepultura a su hermano Polinices. Antígona encarna allí el poder de la pura-pérdida. El poder de la pura pérdida puede tanto fundar el deseo como desencadenar el goce, aquella que arrastra hacia la muerte y la destrucción (pura pérdida del cuerpo y el sujeto). El punto nodal del deseo es aquél en que el sujeto ya no demanda nada: desea. Es un espacio trágico.

Esa verdad es ofrecida a los pacientes y a los psicoanalistas como esencial a una ética del psicoanálisis.

No es de sorprender que Antígona fascine a los psicoanalistas. El inconsciente, decía Lacan, tiene un estatuto ético. El psicoanálisis se mantiene gracias al lugar otorgado a la verdad del síntoma y a la no aceptación (y por lo tanto al intento de levantamiento) de sus borramientos y negaciones que son la represión, la renegación y la forclusión. El inconsciente como concepto no es más que el nombre en acto de este límite en el que se funda el lazo del deseo y de la palabra como la dimensión del síntoma. Antígona, en efecto, permite ver el punto de mira que define al deseo. Una purificación de lo imaginario hacia y por el deseo. Este deseo en Antígona tiene un objeto, un semblante de objeto de porte bien real: su hermano Polinices, causa y razón del acto que le ha hecho merecedora de esta muerte gloriosa.

¿Qué es lo buscado en Polinices? Claramente, su unicidad, lo que tiene de irremplazable; a la vez en el límite de toda metaforización y en el punto donde se

irrumpe el deslizamiento metonímico del objeto del deseo: allí donde la historia y el relato cesan.

La tragedia y la acción que se desenvuelven a lo largo de *Antígona*, tienen que ver con la pasión, con la muerte y la vida, con la familia, con la madre, el padre, el hermano y el marido. *Antígona*, es la pieza de Sófocles escrita en el 441 antes de Cristo. Es ella para Lacan, la que se presenta como la mujer que representa el deseo, pues al final de la obra no presenta ni temor ni piedad. Por el contrario Creonte sí siente miedo al final, pues él representa de alguna manera: la lógica de los bienes, el que busca el orden y el bienestar social. Antígona en cambio, denota la ética de la tragedia que es la ética del psicoanálisis. Allí, en ese punto antes de la letra (*avant la lettre*) en ese campo donde reinan las leyes no escritas o mejor dicho, la voluntad o *Diké* de los dioses.

Antígona es la heroína. Es aquella que se traduce en griego más hecha para el amor que para el odio. Sin embargo, su vida no vale la pena ser vivida, pues vive en la memoria del drama intolerable de Creonte, sometida a su ley, y esto es lo que ella no puede soportar.

Ella es *omós*, algo no civilizado, crudo se designa la palabra para designar a los comedores de carne cruda, hecho que implica salirse de los límites de lo humano, es decir, que su deseo apunta a un más allá de la *Até*.

La tragedia en la connotación antigua de la palabra tiene como definición, tiene como meta la catarsis, la purgación de las *pathémata*, de las pasiones del temor y de la compasión.

Antígona, es en efecto el punto de mira que define el deseo.

«Esa mira apunta hacia una imagen que detenta no sé qué misterio hasta ahora inarticulable, pues hacia cerrar los ojos en el momento en que se la miraba. Esa imagen, empero está en el centro de la tragedia puesto que es la imagen fascinante de Antígona misma. Pues sabemos bien que más allá de los diálogos, más allá de la familia y de la patria, más allá de los desarrollos moralizantes, es ella quien nos fascina, con su brillo insoportable, con lo que tiene, que nos retiene y que a la vez nos veda en el sentido de que nos intimida; en lo que tiene de desconcertante esta víctima tan terriblemente voluntaria»¹⁸⁹.

Es en nombre de los lazos de sangre que ella se plantea oponiéndose al mandato de Creonte. Con esto ella se encuentra en una posición donde pone de su lado la *Diké* de los dioses. Así el coro lo menciona: «es ella quien por su deseo viola los límites del *Até*»¹⁹⁰, franquea el límite del *Até*. El *Até*, dice Lacan, es ese algo que se revela del Otro, del campo del Otro y es por eso que ella logra franquearlo, violentarlo, en lugar de hacer de su deseo el deseo del Otro logra que se manifieste el suyo propio. Pues al mismo tiempo que se alía con la *Diké*, se desolidariza de ella cuando dice: «puede incluso que te equivoques en tu manera de evitar esa *Diké*. Pero yo justamente no me mezclo con todos esos dioses de aquí abajo que fijaron las leyes de los hombres»¹⁹¹.

Esta afirmación pone a Antígona en un punto infranqueable, pues representa ese límite de su posición que va más allá de los contenidos de todo lo bueno y lo malo, este es justamente el límite del *ex nihilo*, como el corte que se instauro con la presencia del lenguaje. El lenguaje escande todo lo que pasa en el movimiento de la vida.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 298.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 324.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 332.

«Autónomos»¹⁹², así sitúa el coro a Antígona, diciéndole «te vas hacia la muerte sin conocer tu propia ley. Antígona sabe a qué está condenada. A ser enterrada viva»¹⁹³.

Es condenada a la cámara clausurada de la tumba donde debe realizarse la prueba; saber si los dioses de abajo le prestarán algún socorro. Aquí es donde se produce el giro, entre la vida y la muerte, entre la muerte física y el borramiento del ser, sin estar aún muerta, está tachada de entre el mundo de los vivos.

Pero entonces ¿qué ocurre con su deseo? Antígona representa ser el deseo del Otro o el deseo de la madre que es a su vez puro y criminal.

«El deseo de la madre, el texto alude a él es el origen del todo. El deseo de la madre es a la vez deseo fundador de toda la estructura, el que da a luz esos retoños únicos Eteocles, Polinice, Antígona, Ismena, pero es al mismo tiempo un deseo criminal. Volvemos a encontrar allí el origen de la tragedia y del humanismo, *impasse* semejante al de Hamlet y cosa singular, más radical»¹⁹⁴.

La descendencia de la unión incestuosa de Edipo, se desdobló en dos hermanos el uno representa la potencia y el otro el crimen. Antígona elige ser pura y simplemente la guardiana del ser criminal como tal. Sacrifica su ser para el mantenimiento de la *Até familiar*.

Como se podrá observar, en la tradición griega la figura del héroe está situada en la soledad, en la zona de usurpación de la muerte sobre la vida, en el campo concerniente a la zona de su verdadera relación, que es la zona a la que Lacan llama la segunda muerte,

¹⁹² *Antígona*, verso 821, que puede entenderse en dos sentidos: por propia voluntad o según su propia ley.

¹⁹³ *Ibíd.*, p. 335.

¹⁹⁴ *Ibíd.*, p. 339.

que se define por esta relación al ser en tanto que suspende todo lo que se relaciona con la transformación, y en tanto tal, está suspendido del lenguaje.

5.19. La felicidad no es el deseo

Durante la siguiente clase Lacan habla sobre un tema muy demandado en los menesteres de la ética y no es otro que el tema de la felicidad. Lacan habla de la felicidad como algo concerniente a la sublimación. ¿Pero qué es para él la sublimación? Es con sus palabras:

«Como satisfacción sin represión, en la que hay implícito o explícito, un paso del no-saber al saber, reconocimiento de lo siguiente: que el deseo no es más que la metonimia del discurso de la demanda. Es el cambio como tal. Insisto en ello –esa relación propiamente metonímica de un significante con el otro que llamamos el deseo, no es el nuevo objeto, ni el objeto anterior, es el cambio de objeto en sí mismo»¹⁹⁵.

Así, el deseo entonces deviene en una perspectiva de condición absoluta, y es en la medida en que la demanda se articula siempre con el significante, demanda siempre otra cosa y en toda satisfacción de la necesidad existe otra cosa, que la satisfacción formulada se extiende en esta hiancia, en este agujero en que el deseo mismo se forma. Es en este agujero donde también se formula la muerte, por eso la realización del deseo es siempre la usurpación de la muerte. Es entonces la relación del hombre con su falta en ser que indica a la vez este lugar y aquel que le impide tenerlo.

Es importante destacar aquí la similitud que esta formulación lacaniana tiene con la moral kantiana. Sin embargo, el imperativo categórico de Kant apunta hacia a un deber, a una norma moral, y la diferencia aquí es que estamos hablando no de la

¹⁹⁵ *Ibíd.*, p. 350.

demanda, no del deber, sino del deseo como tal. La diferencia es obvia hay un giro radical en esta formulación, ya que además, la cuestión del absoluto, como bien dice Lacan está siempre articulada de alguna manera al significante, no se separa radicalmente de él, tal como Kant intenta en su teoría. Así también otra diferencia entre estas dos formulaciones, radica en que la máxima de Kant está puesta sobre la razón y en cambio en Lacan y en Freud de antemano, la apuesta está en el deseo, que no es de ninguna manera racional, sino inconsciente, y que al devenir consciente se formula.

A manera de síntesis podríamos decir que la función del deseo está siempre en una relación fundamental con la muerte. Al término de análisis el sujeto tiene que alcanzar y conocer el campo y el nivel de la experiencia del desasosiego absoluto, saberse castrado, pues es más cómodo padecer la interdicción que exponerse a la castración. O lo que es lo mismo estar alienado, que exponerse ante su propio deseo.

A partir de esta conclusión es difícil pensar que el psicoanálisis tiene como meta la felicidad del sujeto y mucho menos la salida del bienestar como bien supremo. Pensar en ello sería una estafa, pues el psicoanálisis se sale de toda moralización racionalizante. De hecho el psicoanálisis pone en evidencia que hay cierta complacencia de la exigencia moral que «muy a menudo no hay, en los deberes que el hombre se impone, más que el temor de los riesgos a asumir si no se los impusiese»¹⁹⁶. En otras palabras: es más fácil asumir la interdicción que exponerse a la castración. Es una especie de servidumbre voluntaria.

Así, en la última clase de las *Paradojas de la ética*, Lacan apunta hacia la siguiente pregunta que es crucial: ¿«Haz actuado en conformidad con tu deseo»¹⁹⁷?

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 365.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 370.

Esta pregunta consta de dos conceptos consolidados que efectivamente tienen que ver con la ética, por el lado de la acción y la actuación y por otro lado el concepto de deseo. Por lo tanto más que una pregunta se convierte en una formulación que incluye una cierta operación que tiene que ver con un retorno a los instintos, es decir, con una filosofía no racional sino instintiva, al estilo nietzscheano. Lo que procede como un retorno a la acción, no a un pensamiento, ni a un juicio, sino a la acción, no racional nuevamente sino instintiva. No de un simbólico, sino de un real. De lo que se trata es de la acción con el deseo, y de su fracaso al alcanzarlo.

«Si hay una ética del psicoanálisis -la pregunta se formula- es en la medida en que de alguna manera por mínima que sea, el análisis aporta algo que se plantea como medida de nuestra acción -o simplemente lo pretende. En una primera inspección puede surgir la idea de que nos propone como medida de nuestra acción un retorno a los instintos»¹⁹⁸.

Dicho esto, se asoma una postura radical en contra de la ética tradicional, en contra del utilitarismo, y en contra de la lógica de los bienes pues estas tres lógicas diferentes mantienen el deseo velado provocando alienación y culpa en los sujetos. La culpa en relación a un no saber hacer nada con ello pues la “inconsciencia se torna en destino.” Los sujetos neuróticos o inconscientes repiten el destino que les determina.

La gran aportación de Lacan en tanto a ética se refiere, se puede formular de la siguiente manera: «De la única cosa de la que se puede ser culpable, al menos en la perspectiva analítica, es de haber cedido en su deseo»¹⁹⁹. Pero ¿a qué se refiere Lacan con este enigmático planteamiento? Hacer las cosas en nombre del bien, y más aún en

¹⁹⁸ *Ibíd.*, p. 371.

¹⁹⁹ *Ibíd.*, p. 379.

nombre del bien del otro o en otras palabras con el propósito de satisfacer el deseo del otro y no el suyo propio conlleva toda suerte de catástrofes interiores. Así surge la dimensión de la culpa, pues el sujeto nunca se satisface por esta vía, sino más bien vive en la neurosis.

Así, «el deseo no es más que lo que sostiene el tema inconsciente, la articulación propia de lo que nos hace arraigarnos en un destino particular, el cual exige con insistencia que la deuda sea pagada, y vuelve, retorna, nos remite siempre a cierto surco, el surco que es propiamente nuestro asunto»²⁰⁰.

Así a lo largo de este recorrido vemos que se llega a una fórmula moral fundamental, la cual consiste en que: ceder ante el deseo se acompaña siempre del destino trágico del sujeto.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 380.

Capítulo 6: El Deseo y su Interpretación

Es importante ahora hacer un recorrido en el seminario 6 de Jacques Lacan, *El deseo y su interpretación*, para acercarnos más a lo que el concepto del deseo significa para Lacan así como de su interpretación.

En este seminario, como bien su nombre lo indica, Lacan le dedica al deseo el tema central, por lo cual las razones para revisarlo son varias.

Al inicio, explica, que todas las patologías y los síntomas neuróticos y psicóticos están determinados por la angustia, y más aún por la libido, entendida como la energía psíquica del deseo. Menciona entonces, que toda la teoría analítica tiene su anclaje más profundo, en esta libido, es decir, sobre la energía del deseo.

Después de esta breve introducción, se dirige al campo de la moral y de la ética, para mencionar que toda la filosofía tradicional pura de Aristóteles, se limita a hablar del deseo, como de eso que está fuera del campo de las normas, lo que va más allá de los límites. Menciona; del campo de la bestialidad. Pues hasta ahora el hombre se ha identificado a una realidad de amo, opuesta a la relación del hombre con el deseo que Freud construyó.

6.1. Etimología del deseo

Veamos la etimología de la palabra:

Es Spinoza, el primero en definir el deseo como: «la esencia misma del hombre»²⁰¹.

En Alemán, *Begierde* y *Wunsch*. *Wunsch* indica «el deseo normal, el deseo por cualquier cosa y *Begierde* señala en concreto el deseo sexual»²⁰² que significa, tendencia

²⁰¹ Jacques LACAN, *El deseo y su interpretación*, 1958, seminario 6, clase 1 del 12 de noviembre de 1958, *Psikolibro*, p. 4.

espontánea y consciente hacia un fin que imagina. Por lo tanto, el deseo reposa sobre la tendencia, y no tanto ahora como esencia, sino en movimiento, en devenir. Y en otro significado como el pensamiento de los medios por los que se realizará el fin requerido.

6.2. El deseo como deseo del Otro

Veamos ahora ¿por qué el deseo en principio es el deseo del Otro? El niño que comienza a hablar en una primera fase el lenguaje, hace su primer encuentro con el deseo, a partir del Otro. Ese Otro que recurre ante su demanda y la satisface o no. Este es el primer encuentro que tiene el sujeto, y desde esta perspectiva, el deseo es entonces deseo del Otro. Esto radica entonces en que el Otro le da la experiencia de su deseo. En palabras de Lacan:

«La pregunta hecha al otro de lo que él quiere, en otros términos, de allí donde el sujeto hace su primer encuentro con el deseo en tanto es, en primer lugar, deseo del Otro, deseo gracias al cual percibe que se realiza como ente, ese más allá alrededor del que gira, el que el Otro haga que un significante u otro esté o no presente en la palabra, en que el Otro le da la experiencia de su deseo, al mismo tiempo que una experiencia esencial porque hasta el presente era en la batería significante misma en la que una elección podía hacerse. Pero ahora es en la experiencia donde esa elección se muestra conmutativa. Está al alcance del Otro hacer que uno u otro significante esté allí, introduciéndose en la experiencia»²⁰³.

²⁰² Comunicación personal de José María Álvarez.

²⁰³ *Ibíd.*, p. 7.

La ley conmutativa en este caso, significa entonces la posibilidad de sustituir un significante a otro significante, y que genera al mismo tiempo el origen de la multiplicación de esas significaciones, y lo que en otros términos querrá decir, la dimensión metonímica del lenguaje. El deseo entonces se presenta en su origen, en su primera aparición, en ese intervalo, en esa hiancia donde se gesticula la palabra y que tiene relación con el ser del sujeto.

Es entre los avatares de la demanda, de la exigencia de amor más específicamente y de reconocimiento por el otro, de saber si el sujeto puede alcanzarlo o no. «Es en este intervalo, en esa hiancia que se sitúa la experiencia que es la del deseo, aprehensible primero como siendo deseo del Otro y en cuyo interior el sujeto ha de situar su propio deseo. Su propio deseo como tal no puede situarse sino en ese espacio»²⁰⁴.

Sin embargo, cuando su deseo no logra apropiarse, es decir, cuando sigue en la fase primitiva del deseo del Otro, significándose un deseo opaco, un deseo oscuro; el sujeto está sin recursos, esto muestra la indefensión del sujeto. Pero ya en la tercera etapa, el inconsciente pasa a ser en una cierta parte consciente, el sujeto sabe hablar y habla. Es lo que hace cuando el sujeto llama al otro. El descubrimiento freudiano de lo inconsciente es eso que pone al sujeto a cierta distancia de su ser, y por esto es necesario que no pueda alcanzar otra cosa que alcanzar su ser en esa metonimia del ser en el sujeto que es el deseo. En otras palabras, el deseo es el ser del sujeto en la metonimia del lenguaje. Y para poder apropiarse de su deseo tendrá que hacerlo más consciente, para poder salir del oscuro lugar llamado deseo del Otro.

²⁰⁴ *Ibidem*

Entonces el deseo (d) no es lo mismo que la demanda (D). Si se visualiza el grafo del deseo, la demanda queda definida como en un primer estadio del grafo, y respondería entonces a lo que el significante del falo representaría. Por el contrario, el deseo (d) se manifestaría por la falta del falo, o la castración, a saber, también el final de análisis.

El deseo en el grafo (ver grafo del deseo), se representa como punteado, lo que hace referencia a lo inconsciente, es decir, a lo reprimido, es por esto que en este punto podemos decir, deseo del Otro. Deseo del otro o deseo inconsciente. «Es el lugar del inconsciente y donde lo reprimido gira en redondo hasta el punto donde se hace sentir, es donde algo del mensaje, al nivel del discurso del ser, viene a desordenar el mensaje»²⁰⁵.

Sin embargo menciona que lo que puede estar reprimido y que tiene que ver con los avatares del sujeto no son más que significantes, que primero pertenecen al ello dentro de las estructuras psíquicas freudianas y que, más tarde se convierten en el superyó del sujeto. Es esto lo que conforma al deseo del Otro es en otros términos, como dice Lacan, un discurso primitivo, pues no es más que impuesto para el sujeto.

Por lo tanto, la demanda, entra dentro del rubro del significante del falo, y la cuestión del deseo entra a diferencia de ésta en la cuestión del ser, o en otras palabras dentro de la letra. Por eso dice Lacan que el deseo se lee al pie de la letra.

Pero entonces, ¿qué es el material reprimido?, ¿qué es eso que se aparta de lo consciente y que entra dentro del rubro del sueño? «Freud nos explica netamente que no puede ser reprimido sino lo que él llama *Vorstellungrepräsentanz*. Sólo eso puede ser

²⁰⁵ *Ibid.*, clase 2, 19 de noviembre de 1958, p. 14-15.

reprimido. Eso quiere decir “representante en la representación”, ¿de qué? Del movimiento pulsional que aquí es llamado *Triebegung*»²⁰⁶.

Triebegung, que quiere decir moción pulsional, o representante de la representación, en otras palabras lo real. Esto es lo que es reprimido. El inconsciente entonces busca una metonimia anclada en esta representación y cambia para poder salir a la consciencia en la representación de un significante, y se convierte luego en una cadena de significantes, que también se pueden llamar significantes amo, y son los que en análisis habría que vaciar, es decir, llevarlos al sin-sentido, para que de esta forma, nos podamos acercar más al deseo, y al ser mismo del sujeto.

6.3. El deseo del Otro es deseo reprimido

El deseo, y la verdad del deseo, son en sí mismas una ofensa a la autoridad de la ley. Por ende la vía que se ofrece por el temor al castigo, es censurarlo. De aquí que haya silencios, fallos en el discurso, lapsus, etc. De aquí, que la verdad del deseo sea sustituida, transformada en una verdad metonímica, o en algo velado. De aquí también la razón por la cual se requiere de un análisis, para separar las veladuras, los fantasmas, del deseo, de aquí también, la intención de hacer este trabajo, pues el deseo real se ha perdido a lo largo de la historia.

Sin embargo, es en este no-dicho, o en otras palabras en el no-decir del sujeto que se manifiesta lo inconsciente. En el silencio está el devenir del sujeto. Y esto marca asimismo la relación que tiene el sujeto con el objeto. Pues el sujeto es eso que está supuesto por el conocimiento de los objetos aunque esto sería más bien como la sombra

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 18.

del sujeto pues sería como el doble de los objetos, y olvida que el sujeto como tal es el sujeto que habla. Pero en esta interacción entre el sujeto y los objetos es que se encuentra el deseo como tal. Así, el deseo es velado, pues los deseos más profundos son en realidad prohibidos, en esto radica el no-decir del sujeto, y también las formaciones inconscientes, así también los síntomas. Por esto es importante que surja a la consciencia y poder hablar de ello en la medida de lo posible, pues su abolición, supone una mortificación del sujeto o en otras palabras; el dolor de existir.

El dolor de existir implica que el sujeto se cargue con el dolor del otro y lo que, en el fondo implica es la ignorancia de sí mismo. Pues al velar sus deseos más profundos, niega su propio deseo, y lo deja abolido.

¿Pero por qué el sujeto humano tiende a negar o a tener miedo de realizar su deseo? Aquí se mostraría la presencia del Otro con mayúscula, es decir otro casi omnipotente, que impide al sujeto realizarlo, y que al mismo tiempo genera una dependencia con este otro para que se lo satisfaga, aunque esta sea una satisfacción más bien fantasmática del deseo. Sería más bien estar sumergido en el deseo del Otro. O en otras palabras; en palabras de Freud se llama neurosis de dependencia, hecho que pone en juego a la demanda a diferencia del deseo.

Si partimos entonces con que el deseo está velado, está reprimido, se hace una labor de interpretación para poder sacarlo a la consciencia. Es la descomposición significativa máxima.

«Es en la medida en que el significante está interesado, es en las posibilidades de ruptura de este inconsciente, que yace eso sobre cuya pista estamos, eso que para

volver a encontrar, estamos ahí, es a saber, eso que ha pasado de esencial en el sujeto que mantiene ciertos significantes en la represión. Y ese algo va a permitirnos ir sobre la vía, precisamente, de su deseo, a saber, de ese algo del sujeto que es mantenido en esta captura por la red significativa, debe pasar, por así decir; para ser revelado, a través de esas mallas, está sometido a ese filtro a ese clivaje del significante y que es eso que nosotros tenemos como propósito restituir y restaurar en el discurso del sujeto»²⁰⁷.

Allí donde menciona que el deseo está sometido a esas mallas o filtros, es la parte donde el sujeto es ignorante de sí, y al mismo tiempo es objeto del Otro, el sujeto está sometido a las necesidades o demandas del Otro.

6.4. El lugar del deseo

Por tanto, el deseo queda puesto en una doble inscripción; está situado:

«En algún lugar de la parte superior de estas coordenadas, y la función que tiene el yo (moi) en tanto que ese discurso del Otro se retoma a sí mismo, y que el llamado al otro para la satisfacción de una necesidad se instituye en relación al Otro, en lo que he llamado a veces la palabra plena, la palabra de compromiso, en una relación tal que aquella donde el sujeto se constituye a sí mismo en relación al Otro, donde él dice al Otro, “Tú eres mi amo”, “tú eres mi mujer”, esa relación que toma el yo (moi), lo instituye en relación a un objeto»²⁰⁸.

²⁰⁷ *Ibid.*, clase 8, 14 de enero de 1959, p. 53.

²⁰⁸ *Ibid.*, clase 10, 28 de enero de 1959, p. 65.

Aquí se da entrada al concepto de falo, que tiene una relación muy estrecha con el gran Otro, pues el falo sería como el ser del gran Otro. También entonces con el ser del sujeto, pues se da entrada al Edipo y al juego de la ley.

En la relación del sujeto con el Otro, hay un juego que depende de dos vías, ser el falo para el otro o tener el falo. Y hay entre las dos una línea de discernimiento, es decir, no se pueden las dos al mismo tiempo, es la una o la otra. En el caso de ser el falo para el otro, se deja ver una relación de objeto: cumplir una función para el otro, siendo él mismo el falo del otro. Aquí se deja ver una relación de sometimiento, una relación donde, por ejemplo el hijo puede ser el falo de la madre y desde esta perspectiva, habría una dependencia casi absoluta a ella y de ella al hijo al mismo tiempo. Aquí no se dejaría ver o estaría muy oculto el deseo del sujeto puesto que vive bajo la demanda del otro; ser: su falo (lo que al Otro le falta). Para hacer un cambio de posición subjetiva, habría que ceder el falo, o renunciar a serlo. Con ello habría una vuelta de tuerca, pues se entraría dentro del terreno del deseo y no de la demanda. Ya que en palabras de Lacan, el ser no es el falo.

6.5. Posiciones fantasmáticas del deseo

El falo nos remite entonces a lo Uno, es decir, a la totalidad, en otra palabras a la totalidad mítica; ahora perdida. El falo tiene relación al cuerpo de la madre. Y es por eso, que en algún punto el falo se convierte en un ideal, en un ideal pues está perdido. Es por esto que parcialmente tomamos posiciones de ser el falo del otro, es decir, del otro incompleto, aunque esto sólo se deje ver, de una forma fantasmática. Esto es que en el ser humano ya no existe ninguna manera de acceder nuevamente a esta experiencia de

totalidad. Que el ser humano está dividido, desgarrado y que ningún análisis ni ninguna otra cosa, lo restituirá en esa ilusión de totalidad. Es entonces donde se dejan ver las relaciones, las relaciones de objeto más específicamente, de aquí surge la pregunta ¿qué soy para el otro? Ser el objeto del otro nos remite a la necesidad, a la demanda, al amo, etcétera. Aquí cabría la pregunta: si soy el objeto del otro en su fantasma y en el mío, ¿dónde queda mi deseo?

Aquí se dejan ver las posiciones subjetivas a lo largo del recorrido analítico. Es decir, si persisten los ideales, o el otro es un Otro con mayúsculas, la exigencia de este otro es también con mayúsculas. El otro se convierte en amo, y por esto el sujeto en esclavo. De aquí la dialéctica de amo-esclavo y también es así la manera en que está constituido el sistema político, económico y social. En cambio, si este otro es analizado, es decir, fragmentado, y no visualizado como completo, es decir consciente de que hay un imposible de lograr esta totalidad y con todos los encuentros que esto pueda llevar a lo largo de la experiencia analítica, entonces emerge el deseo propio, la originalidad del sujeto, su ser más íntimo.

Sin embargo, la dificultad de todo esto, pone en entredicho el miedo a la castración del Otro. Es decir, el sujeto desea mantener el falo de la madre, no desea denegar a la madre, por lo tanto el sujeto tiende a rechazar la castración del Otro.

6.6. Hamlet y la figura de la madre

Ahora vayamos a la clase 15 del seminario 6 donde Lacan habla sobre el deseo de la madre. En esta clase, pone en relieve la figura de Hamlet como una figura análoga a la estructura de Edipo, hecho que lo hace importante en el análisis del deseo.

Comienza diciendo que Hamlet tiene como adormilado el deseo. Es decir, que en una parte donde él mismo menciona dice que: aún teniendo todo para accionar; la causa, la voluntad, la fuerza y los medios, hay algo que lo deja pasmado.

Lacan dice que hay ciertos lectores de Hamlet que afirman que Hamlet: no puede, otros autores afirman que no quiere, y sin embargo de lo que realmente se trata es de que él no puede querer.

Esta cuestión reposa en el deseo de la madre, pues ese deseo está reprimido, hecho que le inhibe la acción; el poder actuar y realizar la venganza que le es encomendada. En otras palabras, es que en el fondo está el recuerdo del deseo infantil por la madre, del deseo edípico del asesinato del padre, cuestión que lo hace cómplice al mismo tiempo del crimen, y al hacer algo por esto le sobrevendría una culpabilidad muy grande. Lacan apunta aquí también al deseo reprimido de la histeria, aquí hay una represión dada por la cultura, la institución, a lo que Hamlet dice: «Es curioso de todos modos, que las cosas que evidentemente están más censuradas por la organización social sean los deseos más naturales»²⁰⁹.

Esta cita pone en cuestión el mito original que Freud en *Tótem y tabú* desarrolla. El parricidio. Con esto, la interpretación del deseo de Hamlet toma dos vertientes según Lacan, la primera que es la autoridad del padre que se presenta bajo la forma de un fantasma, y por otro el querer defender a su madre, estos dos hechos se entrecruzan haciendo una problemática fuerte en su actuar y provocándole una inhibición en su deseo esta por ende en el orden de la demanda del Otro.

²⁰⁹ *Ibid.*, clase 15, 18 de marzo de 1959, p. 108.

El deseo de la madre surge aquí como demanda, y es también lo que provoca la serie de significantes es decir, el inconsciente. Pero el deseo verdadero no se encuentra en esta línea del grafo, esta línea es la de la demanda. Para acceder a este deseo verdadero debe haber un duelo, es decir, una pérdida, el punto donde este Otro dominante y demandante pierda. Allí es cuando el deseo verdadero surge. En palabras de Lacan:

«Es -dicho de otra manera- por la vía del duelo, y del duelo asumido en la misma relación narcisista que hay entre el yo (moi) y la imagen del otro, es en función de eso que se representa, de golpe, en otro, esa relación apasionada de un sujeto con un objeto, la presencia del S (tachado) que pone ante él un soporte donde este objeto que, para él, está rechazado a causa de la confusión de los objetos, de la mezcla de los objetos. Es en la medida en que algo de golpe allí lo engancha. A saber algo que va a hacer alguien capaz, por un corto instante, sin duda alguna pero que es suficiente para que termine la obra, capaz de batirse y capaz de matar»²¹⁰.

Es entonces en el duelo, y en el duelo asumido en la relación del sujeto con el Otro, donde él puede retomar su deseo. Y en este retomar su deseo es que según Lacan se encuentra la esencia misma de Hamlet; “Que me den mi deseo”. Pero para que esto ocurra, hay primero una serie de trucos y de hechos a los cuales Hamlet se tiene que afrontar. Ofelia, su madre, es uno de ellos, pues ella representa a la mujer: falo, o una mujer seductora, y al deseo de la madre, en la tríada edípica. Aquí Lacan muestra que lo que antecede el acceso del deseo, es simplemente un sujeto donde su destino se articula,

²¹⁰ *Ibid.*, p. 111.

es en otras palabras el reverso del mensaje que no es el suyo, sino del Otro. Es decir, la frase de que la inconsciencia es destino, se vería aquí perfectamente reflejada, por el hecho de que el sujeto y la palabra sujeto que tiene como significado también ser súbdito o en otras palabras esclavo, es ser esclavo del Otro, es ser objeto del Otro, ese sujeto súbdito que es Hamlet al principio y en el desarrollo de la obra hasta que al final logra como dice Lacan acceder a su deseo.

Pero volvamos a los trucos por los cuales tiene que pasar y uno de ellos, el más importante es la madre, pues es el sujeto primordial de la demanda. La madre en este caso, que vendría a ser el Otro de la demanda, tiene una falta constitutiva también. Por lo tanto el fantasma se genera a partir de la falta del otro. Hamlet, tiene adormilado el deseo pues es dependiente del deseo de la madre. Sin embargo, es en el duelo, en la pérdida, en la falta donde lo reencuentra. Esto sería como: el atravesamiento del fantasma.

6.7. El duelo del deseo

En el duelo, y más concretamente en el duelo frente al Otro, es desde donde surge el deseo. Pero ¿quién es o de qué consta este otro? El otro, es el ideal del yo, es aquel al que se admira y se repudia al mismo tiempo. Es el contrincante pero en una versión espejeada, es él mismo, pero en su versión o jugando un poco con el lenguaje en su versión al Otro.

El duelo, tiene que ver con la incorporación del objeto perdido, el duelo se realiza en torno a esto, es decir, para Lacan es un agujero en lo real provocado por una pérdida, una pérdida intolerable, que implica mucho dolor, aunque no sea la experiencia de la propia muerte es la experiencia de la muerte del Otro, del otro esencial. Este agujero, es lo que

crea que falte un significante en el Otro, en su estructura y desde donde surge “a”, como objeto de deseo y como causa.

En el duelo: donde también se sitúa la declinación del Edipo, el descenso, se hace o se manifiesta en torno al falo, es decir, es por el miedo a perderlo que el niño se ve castrado y pasa entonces de la demanda al deseo. Esta castración que a su vez impone una ley, crea al mismo tiempo un duelo del falo. Y es en tanto tal, que el Edipo lleva como consecuencia un estigma, una cicatriz, tanto en el hombre como en la mujer, el complejo de castración. Y es en este punto donde el sujeto prefiere retroceder, y perder el objeto amado, pues pone en supremacía sus exigencias narcisistas.

Este duelo, y todo rito de duelo, abren una hiancia fundamental, la cual era llamada por Freud: el ombligo del sueño, la falta, el agujero en lo real. Esa x que no tiene significante alguno y que guarda al mismo tiempo el misterio del deseo, de la falta, de la muerte.

Esta falta tiene tres connotaciones diferentes: la castración, en lo simbólico, la frustración en lo imaginario, y la privación en lo real. Esto es en relación a los objetos. Y es en esta relación a los objetos que se organiza la relación del sujeto con el objeto a. Los objetos vienen a cubrir la falta fundamental de cada uno y por eso son llamados objetos de deseo. Cada sujeto cumple una función de objeto con respecto al Otro y aquí la cuestión fundamental y la pregunta que se efectúa en el proceso analítico ¿qué soy para el otro? Y desde donde puede surgir la vía del deseo, pues ser objeto del otro implica una vía de demanda, de imposición, y de aniquilación del deseo.

6.8. ¿Es el deseo la cosa?

Más adelante ya en la Clase 20, Lacan comienza a hablar del deseo como "la cosa freudiana". Lo interesante aquí, es ¿por qué empieza a hablar del deseo como cosa? Veamos que, para Freud en el origen de la formulación el deseo tiene el carácter de *Lust*, que quiere decir, tanto codicia como lujuria, esta connotación tiene la ambigüedad de confundir placer con deseo, por otro lado también se opone al principio de realidad.

En otras palabras, el deseo tiene que ver con el discurso diacrónico, con lo inconsciente, con las condensaciones y desplazamientos o con las metáforas y las metonimias.

Sí, pero habla del deseo como la cosa, porque menciona que es importante tomarlo por su originalidad y no como las formas del deseo enmascarado, no en su forma fantasmática, sino en su esencia, en su parte más real. Sin que esto de hecho implique una cierta pureza del deseo, ni una tendencia hacia la maduración genital lo cual como bien Lacan apunta no se trata de hacer una teoría doctrinaria ni mucho menos un credo. La relación aquí del deseo está considerada en tanto al Otro y las formas en tanto este deseo puede considerarse más particular, dicho de otra manera más libre de imposiciones.

Capítulo 7: Las relaciones de objeto

La intención de revisar este seminario es imprescindible para dar entrada a la diferencia, entre aprehender un objeto y en cambio: desearlo. Volvamos a la pérdida fundamental, la nostalgia que implica la pérdida fundamental, el destete y el corte de la relación entre la madre y el hijo, crea una incorporación de objetos, a lo cual se les llama las relaciones de objeto. Dichos objetos quedan internalizados, de tal manera que nunca logran la completud ya perdida, y por esto se les llaman objetos parciales.

Pero el deseo proviene de un cierto vínculo con la realidad, la repetición en cambio, persigue una búsqueda insaciable guiada por la nostalgia de dicha perdida.

«En efecto, el principio del placer tiende a realizarse en formaciones profundamente antirrealistas, mientras que el principio de realidad implica la existencia de una organización o de una estructura diferente y autónoma lo cual supone que lo que aprehende puede ser fundamentalmente distinto de lo que desea»²¹¹.

7.1. *El partener o la pareja*

Las relaciones de objeto y más particularmente la relación con el *partener*, con la pareja, tiene en su más profundo significado, una identificación a esta pérdida original, y a las vivencias en estas primeras etapas de la vida. Las primeras identificaciones son las que poco a poco van marcando esta tendencia a incorporar objetos parciales dentro de la misma cadena de repetición inconsciente. En esta búsqueda nostálgica por la completud, pero que en realidad su más íntima esencia es imposible de alcanzar.

²¹¹ Jacques LACAN, *Las relaciones de objeto*, 1956-57, seminario 4, Buenos Aires, Ed. Paidós, p. 4.

De aquí la diferencia entre desear un objeto o repetir la serie de identificaciones anteriores.

Freud ve en este punto algo sumamente difícil de conseguir que es desprenderse de la ligazón libidinal hacia la madre, para poder desear el objeto y no repetir el destino de las identificaciones anteriores. Por este punto específico me parece de capital importancia que nos sumerjamos a la lectura de este seminario.

Las relaciones de objeto parten de la primera relación madre-hijo, cuestión que pone en entredicho toda la cadena de relaciones objetales que se irán desarrollando. Y existe una diferencia muy grande entre ir en busca de objetos imaginarios, fantasmáticos o ilusorios, y por otro lado objetos reales, que al final de análisis es un tanto a lo que se accede y por ende el deseo se manifestaría en este punto. El obsesivo menciona, mantiene una cierta ligazón con los objetos imaginarios fálicos, es decir, que en su imaginario existe de lo que ya anteriormente habíamos hablado, que es por ejemplo ser el falo de la madre, y por ende provocar un juego donde siempre su deseo quede mortificado, sin asumirse sujeto; está en posición de objeto para el Otro.

A partir de esto, Lacan menciona que lo fundamental y la causa de todas las relaciones de objeto en principio provienen de la falta, del agujero en lo real, que se manifiestan por la castración y esta a su vez en una deuda simbólica, en definitiva se insertan las leyes simbólicas. La ley resulta de la función de la castración. Entonces, se hablaría ya de una tríada entre la madre-hijo-falo, el falo como representante de la ley.

7.2. *La diferencia entre el hombre y la mujer*

Según Freud, si en el hombre existe la angustia de castración, la mujer se caracterizaría por tener una envidia del pene, en palabras de Freud la *Penisneid*. El deseo de tener el pene, es lo que provoca que la mujer quiera ser madre, por tanto su hijo se torna en el pene deseado por ella. El hijo es en tanto al fantasma de la madre su falo imaginario.

Este hecho es fundamental en tanto al desarrollo de las relaciones de objeto posteriores en el niño, si la madre sabe dejar ir eso que la colma, y también al mismo tiempo saciarse en el momento en que es oportuno.

Así, entonces se gesta la producción de objetos imaginarios, que se repite en la transferencia con el analista. Es decir, en la línea de los objetos imaginarios representada a-a' es la cadena de relaciones que se repiten en una metonimia inconsciente y son para Lacan objetos imaginarios, pues responden más al fantasma que al objeto real. Cuestión que hay que ir desvelando en el proceso analítico. Este proceso, surge de la tríada madre-niño-falo, triángulo ciertamente imaginario, pues es sólo en la etapa edípica, que el niño puede simbolizar y entrar en la ley, como símbolo y con la entrada del padre.

La madre hace del niño objeto de lo que le falta, por tanto símbolo de su falta de objeto, «de su apetito imaginario del falo»²¹². Para salir de esta fase, es necesario que el niño reciba la amenaza castradora, del padre y en una especie de pacto, de derecho al falo, el niño recibe la instancia de la primera ley simbólica, el falo, como suyo pero con la posibilidad de ser castrado, así se instaura la ley del incesto.

²¹² *Ibíd.*, p. 30.

7.3. Las relaciones narcisistas y las relaciones anaclíticas

De aquí se desprenden dos tipos de relaciones, la primera que es la anaclítica y la segunda que es la narcisista. En la anaclítica, se manifiesta un tipo de posición libidinal que llama erótica y que implica ser el portador legítimo del falo, cuestión que lo pone como el objeto del deseo de la madre y luego de sus sucesoras, de las mujeres con las que se relacione posteriormente. Esto lo pone en una posición de amo, provocando siempre una dependencia de las mujeres hacia él. Así también se deja ver una cierta prolongación de la posición infantil. Este tipo de relación, está fuertemente condicionada, por la necesidad del Otro, en este caso de la madre, pues él se ha convertido en objeto indispensable y sabedor de ser indispensable para ella. Por lo tanto esta vertiente libidinal, pone al sujeto en una relación dependiente de la necesidad de la mujer y en algún punto de su historia asumió esta posición: condicionada por la necesidad.

En el caso de la niña, ocurre algo diferente, aunque dentro de la misma cuestión libidinal que es: el falo.

«Todos los autores admiten, que en ese rodeo de su evolución, la niña, cuando entra en el Edipo, se pone a desear un hijo del padre como sustituto del falo faltante, y la decepción de no recibirlo juega un papel esencial para hacerle desandar el camino paradójico por donde había entrado en el Edipo, o sea, la identificación con el padre y para volver a encaminarla hacia la posición femenina»²¹³.

Es decir, que la decepción ocupa el lugar de la castración. Y el regreso a la posición femenina en el sujeto. Sin embargo, si la castración no se hace efectiva, la sujeto puede presentar como en el caso de la joven homosexual, una identificación narcicista,

²¹³ *Ibíd.*, p. 35.

esta es la otra vía donde se identifica con el objeto de su mismo sexo o en palabras de Freud; una regresión al narcisismo.

7.4. Pegan a un niño

Ahora es importante destacar la importancia del fantasma. La situación fantasmática, tiene la compleja estructura tripartita análoga a la estructura edípica; está el agente del castigo, el que lo sufre y el sujeto. El que lo sufre es en particular un niño odiado por el sujeto ya que se ve caído de la preferencia paterna. El fantasma se desarrolla en la vía de lo imaginario, y es por medio de esta vía que el sujeto cae en la posición de objeto con respecto al Otro. Pues aquí lo que sucede es una cadena de transposiciones metonímicas. El fantasma que en este caso es el de *Pegan a un niño*, el erotismo aunado con el dolor, genera una serie de relaciones objetales o de vínculos interpersonales, fijados en esta misma situación fantasmática. El golpe cobra sentido de amor, de preferencia, pero también lo contrario, así se deja ver en este caso una postura sado masoquista por ejemplo, cuestión que entra dentro de las perversiones. En este caso particular, el sujeto es: un objeto respecto del Otro, nuevamente pero bajo otra vertiente.

Así, las relaciones giran en torno a los objetos, pero más precisamente a lo que los objetos no tienen. Si las relaciones están basadas en este tener o no tener, la relación se vuelve imaginaria con respecto al falo, pues esta es su característica más esencial. Así el amor a diferencia del orden simbólico radica en la falta, en lo que no se puede dar. Por esta razón, si la mujer, en el caso de la histeria por ejemplo, no sabe donar el "don del falo", es decir, si no renuncia al falo paterno concebido como un don, no puede conseguir nada subjetivamente hablando, pues está pura y simplemente en una posición de objeto;

como objeto de intercambio. En este punto también el falo, podría significar la máxima del "deber ser" en contraposición con la articulación analítica: de "soy como gozo". El falo, en este caso como la máxima del deber crea ideales falsos provocando así una incongruencia respecto de los dos sistemas: el goce (o el deseo) en este caso, en contraposición con el superyo, el falo o el ideal. Así la histérica se vive como un objeto para el otro, siguiendo su línea del ideal y convirtiéndose ella misma en esclava de sus deseos. Aquí sería interesante mencionar la frase de John Lennon que dice: la vida es lo acontece mientras estás ocupado haciendo otros planes. Los planes en este caso representando a los ideales, desmembrando al cuerpo por dar prioridad a la razón.

7.5. *Horror Vacui*

Es importante mencionar que el falo en tanto símbolo representa el tener o el no tener, es decir, la presencia o la ausencia, por lo tanto «no solo puede sino que debe ser nada»²¹⁴, es un símbolo. Pero ante el horror que esta nada produce: *horror vacui*; se crea un velo. En palabras de Freud: «El horror a la castración, dice, se ha erigido, con esta creación de un sustituto, un monumento»²¹⁵. Aquí entonces hay un retorno a la posición imaginaria donde detrás del velo puede existir cualquier cosa, pero sólo al nivel de lo imaginario. Así la madre fálica por ejemplo. El descenso a lo imaginario producto del horror, es lo que lleva a los sujetos a producir tanto ilusiones como ideales. Este hecho verifica que la vida amorosa y erótica de estos sujetos queda anclada en una defensa.

Sin embargo, así como existe la posibilidad de caer en la posición fálica-imaginaria, también existe la posibilidad de lo contrario. En el varón, en lugar de que

²¹⁴ *Ibid.*, p. 56.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 57.

haya una identificación fálica, puede producirse: el reverso, que es ser un objeto que la mujer pueda devorar y en el límite destruir. Así, el niño se encuentra enfrentado a esta oscilación entre los dos polos de la relación imaginaria primitiva, «el niño está entregado a la oscilación bipolar de la relación entre dos objetos inconciliables, que conduce de cualquier forma a un desenlace destructivo, incluso asesino»²¹⁶. Por esta causa, el analista interviene para dar la distancia simbólica necesaria, introducir el símbolo para salir de las identificaciones primitivas o imaginarias.

7.6. Travestismo

En lo siguiente se dará entrada a la identificación fálica en el travestismo. El travestí, vela la falta con el vestido. Tiene una identificación con lo que está detrás del velo, con el objeto al que le falta algo. El travesti se identifica con la madre fálica en la medida en que esta vela la falta del falo. El vestido está hecho no sólo para esconder lo que se tiene sino lo que no se tiene también.

Así también en el caso de la omnipotencia. La omnipotencia dice Lacan, no es del sujeto, sino de la madre, tomando a ésta como el Otro primitivo, la madre esconde su falta velando con gran omnipotencia, pero lo que realmente esconde detrás de esta omnipotencia es fragilidad y pequeñez.

Lo mismo sucede con la fórmula *girl=phallus*, la niña encarna en la representación el falo que a la madre le falta. Así se distinguen diferentes posiciones sexuales en los sexos, donde la anatomía no determina la preferencia ni la posición sexuada, sino más bien el deseo inconsciente: la ilusión de poder colmar la falta del Otro.

²¹⁶ *Ibíd.*, p. 58.

7.7. La posición fantasmática o de objeto para el Otro

Así es como entonces se da entrada a la posición de objeto con respecto al Otro, y al fantasma, el fantasma en el neurótico funciona como pulsión, el fantasma se convierte en el eje fundamental de todas las relaciones, pues se formula la pregunta: ¿qué quiere el otro de mí? ¿qué es lo que el otro en este grado absoluto y omnipotente quiere para colmar su falta? Aquí damos entrada a lo que sería el grafo del deseo o de la subversión del sujeto. Y si hacemos énfasis en lo que dice Lacan, de que el otro es la madre, como el otro primitivo, entonces las relaciones objetales parten de aquí. El organismo pierde goce al pasar a través de las demandas del otro, esto genera una pérdida de goce, y es a lo que se le llama la castración, esto hace que el sujeto entre dentro de la demanda del otro y que al atravesar la castración pueda hablar, sin embargo hay un resto, un resto de goce que se ve localizado en los agujeros del cuerpo, estas zonas, a las que Freud llamaba erógenas, y Lacan los objetos a, son las que quedan como restos. Así el sujeto entra dentro de la otra parte y se produce un efecto de ser objeto para el otro. Cuestión que responde a la pregunta del fantasma fundamental ¿qué soy para el otro?

En el estado amoroso, dice Freud, «el sujeto se desprende cada vez más de lo que es suyo, en beneficio del sujeto amado. En un arrebato de humildad cae en completa sumisión respecto del objeto que ha investido»²¹⁷. Esto es lo que sucede con el objeto primitivo, que se convierte en el Otro primitivo, la madre.

Con ello se genera entonces la relación del sujeto con el otro, cayendo bajo las redes de su misión, tales como el fantasma sado-masoquista, o de devoración, etcétera.

En el caso de la devoración, por ejemplo, si la regresión oral al objeto primitivo de devoración acude a compensar la frustración de amor, tal reacción de incorporación

²¹⁷ *Ibid.*, p. 63.

proporciona su modelo, su molde, su *Vorbild*, a esa especie de incorporación, la incorporación de determinadas palabras entre otras, que está en el origen de la formación precoz llamada el superyo. Esto que el sujeto incorpora como superyo, es algo análogo al objeto de necesidad como sustituto de lo que a este le falta.

Así, es posible que se incorpore un superyo onnipotente, a lo cual se puede reaccionar por ejemplo, como en el caso de la anoréxica, el efecto contrario, comer la nada, es decir, comer la ausencia de esa onnipotencia, para hacerse a sí misma menos dependiente de ella. El despojo del tener, y la privación también van de la mano con esto, es decir, no es que el que se priva de sus bienes no goce con eso, sino al contrario, gozan de su privación, como en el caso de las monjes, o los ascetas por ejemplo.

De aquí la importancia de resaltar una vez más la importancia de la castración, para la limitar el goce infinito de la Madre onnipotente, para poder tener elección, y dar entrada al orden del deseo.

7.8. La angustia como parte de la alienación

Hablemos ahora del significado de la angustia. Para Lacan, la angustia emerge en este punto cuando no hay una separación entre el sujeto y la imagen del Otro, en este anhelo inconsciente por colmar a la madre de su falta, el niño como su falo imaginario, es decir, se produce un punto donde no hay separación entre el uno y el otro, y esto es a lo cual, Lacan llama la angustia, el miedo a quedar disuelto en el otro. Esto se deja ver claramente en el caso del pequeño Hans o de Juanito. «O sea aquel juego en el que se es lo que no se es- se es para la madre todo lo que la madre quiere»²¹⁸.

²¹⁸ *Ibíd.*, p. 83.

Hasta este punto el niño, está en el paraíso, sin embargo todo cambia, cuando entra en juego su propia pulsión, es decir, su pene real, y es entonces cuando entra en el dilema entra dentro de las significaciones del Otro, es decir, como objeto del Otro. Queda en la vida adulta, siempre a merced de las indicaciones de su *partener*. Es aquí entonces cuando entra la castración, para llevar al plano de lo simbólico todo eso real, así entra el padre como función, pero si esto no ocurre, pasa algo: el niño queda como objeto de devoración, de la madre. En el caso de Juanito, que es una fobia, cuando teme a los caballos a que le muerdan, Juanito está en este punto.

7.9. La metáfora y la metonimia

Juanito es la metonimia del deseo del falo de la madre, y no como falo separado de todo lo demás sino en su totalidad. La madre de Juanito era una mujer moderna y liberal en la educación, lo llevaba desde el W.C. hasta a la cama y se las arreglaba para cambiarse las bragas enfrente de él. Es decir, está claro con este punto de que la madre ha hecho de Juanito su falo imaginario. Pero cuando el niño le dice que le toque el pene, la madre entra en un estado de horror, angustia terrible y lo rechaza por completo. En este punto es cuando el niño deja de estar en plenitud, y cuando se genera el drama en cuestión. En Juanito también se genera angustia. Angustia de quedar fuera de esa metonimia del deseo de la madre, y por ende la angustia proviene de una pérdida de estructura. De caer frente al deseo de la madre.

En este punto se genera la fobia, representada por: los caballos muerdan, los caballos caigan. La agorafobia, en este caso está representada por un mundo lleno de alarmas, signos que puntúan un área, que marca una estructura, todo lo que sale de esa

estructura es alarmante. Lo mismo en el caso de Juanito, el temor a los caballos, le estructura nuevamente, pues pone una diferencia entre lo interior y lo exterior, pues antes estaba en el interior de su madre. Sin embargo, acaba de ser rechazado, y entonces se crea la fobia para poner orden y umbrales en ese mundo caído imaginariamente.

Se presenta entonces un pasaje de una angustia desfocalizada a un miedo que estructura. Esta es la función de la fobia.

Por lo tanto, el objeto de la castración es el falo imaginario. La madre simbólica deviene real en cuanto rechaza el amor. Y el agujero en lo real queda vacío, para que se pueda cubrir con un objeto simbólico. Aquí se da entrada a un tercero, el orden simbólico, o el nombre del padre en otras palabras, para cubrir ese vacío o ese agujero en lo real. Así entra en juego la castración.

7.10. La castración

La castración en cierta forma prohíbe, o pone un anuncio de riesgo o de peligro. Lo permitido, en cambio crea a su vez una obligación, lo permitido; se convierte en ocasiones en un imperativo, es decir, por ejemplo, en el caso de Juanito, estaba permitido ver a la madre desnuda, lo cual, se convierte en una obligación, cuando no puede dejar de mirar a los caballos. En esto punto Lacan enfatiza la frase de que si todo está permitido, entonces todo se convierte en un imperativo al goce. Por esta razón, el deseo tiene el carácter constitutivo de la incidencia de lo simbólico. Es a lo que Lacan llama: “el deseo de otra cosa”. Es decir, tiene un eje fundamental basado en la castración y en la entrada a lo simbólico. El corte del goce, el limitarlo, la extracción de ese goce, el vaciamiento de goce, es lo que produce el motor del deseo y por ende la libertad, pues habría una

escisión o separación fundamental con respecto a las primeras relaciones de objeto y sobre todo frente al deseo de la madre.

Por lo tanto a manera de síntesis de lo que hemos visto hasta ahora, hay dos maneras fundamentales de incorporar los objetos, la primera es la elección de objeto de amor, y la segunda la identificación con el mismo sexo, cuando se ha realizado la metáfora paterna. Por lo tanto, si es niño y heterosexual, hay una elección de objeto de amor: la madre. Esto sucede cuando la castración se produce, es decir, hace una separación de la pareja conformada anteriormente como perversa, el niño entonces se identifica con el padre como su modelo a seguir. La cadena metonímica en el neurótico, se repite. Es decir, busca parecerse al padre y se identifica con él.

Esta identificación durante el proceso analítico es lo que habría que separar, puesto que de lo contrario, la cadena metonímica persistirá, al grado de convertirse él mismo en una pura y simple repetición del modo de goce de los padres. Aquí no habría elección por parte del sujeto sino una repetición, que es lo que más tarde configura al síntoma del neurótico: mantener una deuda simbólica con respecto a su deseo, ceder frente a su deseo, pues llevarlo a cabo, implicaría una traición edípica. En otras palabras mantiene y soporta una deuda con el otro, un compromiso que anula su deseo.

7.11. El Edipo en la mujer

En la mujer en cambio hay muchas variaciones, ella tiene una doble identificación, se identifica también con el padre como en el caso de la girl: phallus pero esto lo mantiene para saber algo de su sexualidad, pues encuentra que la madre no tiene ninguna respuesta ante esto y más bien encuentra un agujero en lo real que la mayoría de las veces es

taponeado y se cree ella misma el falo que vela la falta de la madre como en el caso de la histeria. Por lo tanto hay una doble identificación, y también una doble elección de objeto.

La histérica después del proceso analítico, se encuentra con su propio agujero, asume la falta, y deja por lo tanto de demandar al falo o de serlo ella misma, entra dentro de la lógica del deseo y no dentro de la demanda, deja de esperar que los otros la satisfagan o de satisfacer a los otros. Ya entraría aquí lo que Lacan llama, el No-todo, un modo de goce que no es totalitario, que se sabe castrado.

7.12. El fantasma del phallus dentatus

Lacan comienza hablando sobre el significado de la palabra nightmare. Mare, que viene de madre, o *mère* también en francés. Con esto, Lacan analiza, volviendo a Juanito el significado del caballo. Para Lacan, el temor de Juanito hacia los caballos, tiene que ver entonces con la madre, y es como se crea la fobia. Menciona, que al igual que el fantasma en este caso delimita lo real, es decir, se crea una construcción mítica de la realidad. En este punto hay dos vías. La transgresión de dichos límites o por el contrario quedarse ahí en el límite sin atreverse a pasar y mirar qué hay más allá, en otras palabras como un obstáculo que funciona como una inhibición. Esto es realmente lo interesante, pues aquí es donde está en juego la ética: en el atrevimiento de franquear los límites. Así el atravesamiento del fantasma es una de las formas de la cura analíticas. O en otras palabras también dejar de hacer lo que el Otro nos demanda.

Pero el caballo que podría significar: madre, no tiene solamente esa función sino más allá, es un significante oscuro, y también insignificante por el hecho de que funciona como velo de lo real, en palabras de Lacan: «como una reja de arado»²¹⁹.

El tema que sobresale posteriormente en la clase de *Transformaciones*, es el tema del *phallus dentatus*, como uno de los fantasmas que desarrolla Juanito: no querer reconocer la falta de falo en la madre.

Lacan apunta aquí al borde, al camisón de la madre como ese punto donde se puede ver y no ver al mismo tiempo, así funciona el fantasma como un borde que no le permite ver esa falta, y por este motivo desarrolla el fantasma del *phallus dentatus*. Tanto con la madre como con las otras niñas Juanito permanece jugando este juego; el juego de que nunca va a perderlo, nunca será castrado pues no ha asumido la falta real. A las niñas como a la madre las hace poseedoras imaginariamente del falo. Aún en esta etapa.

Sin embargo, más adelante Juanito comienza a mostrar un miedo una angustia particular, y aquí Lacan menciona, que la angustia es justamente un miedo a la ausencia, a la ausencia de objeto, por lo tanto la angustia es una representación de la castración, de la falta, en este sentido, surge ante la ausencia de objeto.

El fantasma de *phallus dentatus* tiene que ver con el fantasma de la madre fálica. Y detrás de esto ¿qué encontramos? el deseo del falo de la madre. Aquí entra la figura débil del padre que no puede satisfacer a esta madre deseante. Juanito por lo tanto entra como objeto de goce y en el fondo lo que Juanito le quisiera decir al padre es: fóllatela un poco más, según Lacan.

«En otros términos, en la medida en que su pene resulta momentáneamente aniquilado, el niño estará destinado a acceder a una función paterna plena, o sea

²¹⁹ *Ibíd.*, p. 113.

ser alguien que se sienta legítimamente en posesión de su virilidad. Y resulta que este legítimamente es esencial para un feliz funcionamiento de la función sexual en el ser humano»²²⁰.

7.13. El padre simbólico

El padre simbólico es el nombre del padre, como elemento esencial del mundo simbólico y de su estructuración. Para que el sujeto salga del Edipo y de la omnipotencia materna es necesario que el «padre real juegue de verdad el juego»²²¹. Debe asumir su función de padre castrador.

7.14. El Otro: lo inconsciente

Entonces para retomar ¿qué es una relación de objeto?, hay que abrir aquí la cuestión del significante, el objeto se vuelve un significante que marca una posición, la persona pasa a ser objeto justamente por convertirse en un simbólico, es decir, en un significante.

Pero para que haya una conquista del objeto, el objeto debió de perderse anteriormente, es decir, hay una lucha por reencontrar lo perdido, y jamás será alcanzable con un objeto real, sino con un simbólico que lo represente. Así, el padre real se convierte en una función lógica: en una metáfora paterna. Así también se ve conformado el Otro, como el Otro del lenguaje.

«Si algo nos ha enseñado la experiencia analítica, es que toda relación interhumana se basa en una investidura proveniente en efecto del Otro. Este Otro está ya en nosotros bajo la forma del inconsciente, pero en nuestro propio

²²⁰ *Ibíd.*, p. 134.

²²¹ *Ibídem*

desarrollo no se puede realizar nada, salvo a través de una constelación que implica al Otro absoluto como sede de la palabra»²²².

7.15. *El deseo del Otro y su salida*

Por tanto el deseo en este punto específico es el Deseo del Otro. De aquí para retomar a nuestra pregunta anterior ¿cómo acceder al deseo propio?

Si hacemos una especie de síntesis de todo lo que se ha tratado en este último seminario de las *Relaciones de objeto*, vemos que por un lado las relaciones están basadas en significantes que van conformando a los sujetos. Lacan los nombra significantes amo, en análisis deben ir cayendo. Para que caigan hay que abrir la posibilidad de otras versiones y no sólo una, en la que domine el deseo del Otro. Este punto es crucial para la creación de nuevas vías, nuevas formas que van apareciendo en el recorrido analítico.

En suma, esto puede ser articulado como *Penisneid* por un lado y castración por el otro. Sin embargo, la no aceptación de dicha castración es lo que produce el malestar en el sujeto. La *Penisneid* o envidia del pene entraría en este punto como deseo del Otro o como deseo de la madre. El cual quiere saciarse ilimitadamente. El corte de esta insaciabilidad es lo que produce la castración, que se convierte en castración del deseo de la madre, para poder acceder al deseo propio.

Para esto, habría que destacar la hiancia que existe entre los sexos, la diferencia, la no relación sexual. Asumir la castración en otras palabras es saber que la madre está castrada, que tiene un modo de goce distinto al fálico y que por mucho que se lo imagine

²²² *Ibíd.*, p. 138.

jamás tendrá lugar la completud. Es la posición idealista o idealizada de ser simétricos, pero en lo real: no hay media naranja.

La naturaleza y su perfección han pasado a formar parte de otra cosa. El ser humano ha diferencia, ha creado a partir de la metáfora y del lenguaje; la posibilidad de sustitución, he ahí el artificio. Un ejemplo de esto es la inseminación artificial, pues con esto podemos observar que ya no es imprescindible la existencia del padre real, ni del acto sexual, para poder crear otro ser. La hiancia entre la Naturaleza y la Cultura queda con esto profundamente delimitada.

La época actual también está marcada por esta falta o este rechazo a la castración y siguen proponiendo un sinfín de metonimias, para poder acceder a la ilusión de completud sin percatarse aún de que es imposible pero que es eso justamente lo que nos hace seres del lenguaje o *parlettre*, en palabras de Lacan.

Cuando la metonimia cesa, es decir, cuando hay un enfrentamiento a la hiancia, al vacío, es entonces que surge el deseo, me refiero al deseo como motor, producto de la creación. Pues, la creación no nace de la metonimia, sino del corte de la misma, en otras palabras, la *Tyché*²²³ no la causalidad.

²²³ Diosa griega que regía la suerte de manera aleatoria.

Capítulo 8: Los nombres del padre

Este seminario del año 73, es la continuación del seminario de *Los nombres del padre* (seminario X), ya que fue interrumpido porque Lacan fue expulsado de la *Internacional de psicoanálisis*. Bien sabido es que Lacan subvirtió las normas internacionales porque planteó grandes modificaciones con respecto a la técnica y la teoría del psicoanálisis. Un ejemplo es la duración de las sesiones. Decía que no debían durar una hora o 50 minutos sino que podían durar hasta el momento en que surge el “objeto a”, así se trabaja con el goce del sujeto y la sesión termina. Tuvo también otras críticas en tanto a la jerarquización de la institución a manera de pirámide, y propuso que eso también debería cambiar. Asimismo fue en contra de Anna Freud y de los seguidores de la época, pues en lugar de acceder al inconsciente como Freud planteaba, fortalecieron el yo y sus defensas. Todo esto le costó la expulsión, pago un precio para lograr la creación de su propia escuela, que más tarde disolvió por su misma convicción hacia lo evanescente en contraposición de la rigidez institucional.

Así da entrada a la pluralización de “el nombre del padre” por “los nombres del padre”, creando una versión más equívoca y atravesando con la estructura unívoca y totalitaria de un solo nombre del padre. Este seminario da entrada a la pluralización, subvirtiendo lo que anteriormente él mismo había planteado. Por eso el seminario comienza diciendo que: este seminario es *une petit erre*, o un pequeño andar. Basado en el impulso de querer continuar, cortar y crear. Así como también se puede traducir en un pequeño error, un accidente, de donde nace así mismo la invención, de la *Tyché*.

Lacan da entrada con este seminario al juego del lenguaje irrumpiendo así con la tradicional lógica estructural a lo largo de su teoría. *Les non dupes erre/Les noms du père* jugando con una doble significación con el objetivo de mostrarnos así que el lenguaje es como el inconsciente, puesto que puede ser descifrado tal como el sujeto puede descifrarse a través de él. Aquí abre un enigma en torno a esta pregunta y vuelve a romper con el sentido. Pues menciona que el sentido que proviene de la dimensión imaginaria es lo que obstaculiza el desciframiento real.

Así, *les non dupes errént*, tiene esta doble significación: que se mueve, que camina, que es errante o como bien dice Lacan itinerante, y que se abre a la posibilidad y da cabida al juego del lenguaje y que además tiene un género femenino. Por otro lado el que no es *errént*, erra, en el sentido del error, por eso dice los no incautos yerran, pues son sobrios, estructurados entrarían dentro de la lógica fálica del ser masculino y que nos abren la posibilidad del cambio, de la ética y de la transformación. En otras palabras son aquellos que no entran dentro de la errancia (*errance*) sino del error (*erreur*)²²⁴.

8.1. Esa otra ética

Aquí Lacan nos incita hacia la posibilidad de ver “otra” vía, una vía des-estructurada de la vía lógica, de una “otra” ética, que va más allá de la estructura lineal y precisa del cauto, del inteligente, en otras palabras del obsesivo, del que planea y del que lo sabe todo, es una vía truncada y ciertamente paradójica, y sobre todo après-coup.

²²⁴ Jacques LACAN, seminario 21, *Los nombres del padre*, 1973, Buenos Aires, Paidós, p. 5.

Este punto es esencial para la propuesta de este estudio, esta “otra ética” podría dar entrada a la ética del deseo, una ética que va más allá de las normas y de los estándares y que se ajusta realmente a la verdad que dicta el discurso analítico.

El discurso analítico nos dice algo muy importante, primero que hay inconsciente y segundo que estamos determinados por él. Una persona que nace ya está determinada por el deseo del Otro y por el lenguaje. ¿Habría ética y responsabilidad en el sujeto? Está claro que si nos quedásemos con esta noción del psicoanálisis; no habría nada de esto. Sin embargo ¿cuál es la propuesta, cuando Lacan dice que hay que ser incautos para no errar? Lacan dice que hay que ser incautos, y no hacernos los listos porque el listo sólo se queda en la dimensión unaria, se basa simplemente en una línea ya estructurada y determinada donde no existe más que la causalidad y poco de contingencia.

Sin embargo la propuesta de este estudio es de tratar de ver que la determinación de lo inconsciente pueda tener “otra” posibilidad y para esto Lacan propone la anulación de lo imaginario y del sentido infinito que esto conlleva, tal sería el deseo metonímico. El deseo metonímico es la repetición del deseo del Otro- pero lo que produce el análisis- es el corte y la separación con respecto al deseo del Otro para poder abrir “otra” dimensión del deseo del sujeto.

8.2. El lenguaje unario no es el saber

En palabras de Lacan:

«El lenguaje es un efecto de lo siguiente: de que hay significante uno. Pero el saber no es la misma cosa. El saber es la consecuencia de que hay otro, con lo cual hacen

dos, en apariencia. Porque este segundo obtiene su estatuto, justamente del hecho de que no tiene relación con el primero, de que no forma cadena»²²⁵. No es metonímico.

Al comienzo de la clase 4, Lacan habla de la diferencia entre la palabra y el “decir”, el decir, menciona entra dentro del orden del acontecimiento. Este punto me parece esencial, puesto que además es homófono en español al *désir* en francés, al deseo.

El deseo o el decir, entran dentro del orden del acontecimiento: algo que irrumpe la monotonía de la palabra y que se sale de la lógica del uno, está ligado al terreno de lo real.

8.3. El amor se localiza en la dimensión del saber

Así entra en juego a lo largo del texto la cuestión del amor, y habla del amor como un acontecimiento, como algo que sale de la metonimia y entra dentro del terreno de la metáfora. Para Lacan es un decir. Así, habla sobre la religión, el nudo borromeo como parte esencial para explicar las tres dimensiones: real, simbólico e imaginario, para representar también el agujero en lo real.

En tanto a la religión habla del amor divino, e intenta mostrar que han tapado el hueco o el agujero (de la muerte) con una supuesta verdad. La verdad cubre este agujero donde en lugar de la verdad debería estar el deseo. Este punto me parece importantísimo con respecto al tema en cuestión, se le impone una verdad que cubre al deseo, y esto según Lacan tiene como consecuencia: el masoquismo.

Veamos, ¿por qué? «Si he dicho que el amor divino tomó el lugar del deseo que haya que volverlo a su lugar, a saber, que cada uno retome el suyo esto no significa que el

²²⁵ *Ibid.*, p. 15.

deseo haya cambiado sino que fue despedido a otra parte»²²⁶. He aquí el punto fundamental, ha sido cambiado por una supuesta verdad, a saber: el amor divino. El deseo implica la muerte en su más grosera representación y por lo mismo fue expulsado. Porque lo imaginario prefiere la belleza, y retuerce lo real a modo de perversión. Y dice, el psicoanalista debe enfrentarse y franquear este camino.

¿Pero cómo franquear este camino? La cuestión aquí es la ruptura del sentido y de la consistencia, para esto el analista usa el corte de la sesión. Así si llevamos esto a la cuestión ética se trataría de una cierta ruptura de la consistencia para acceder a la existencia. No es lo mismo la palabra que la letra dice Lacan posteriormente. La letra o *Lalangue* como dice, es la que hace el vínculo entre las palabras. Si las palabras son de orden simbólico, *Lalangue* entraría más dentro del terreno de lo Real y es allí donde hay que agudizar la atención, no tanto en la palabra sino en el decir del sujeto.

8.4. *La Mujer no existe*

La Mujer no existe, dice Lacan. Otra frase enigmática que despierta la curiosidad y el deseo.

Para Lacan no existe la mujer en tanto que no hay un significante que atañe a la mujer, de aquí a que la mujer haga del síntoma histérico una especie de nudo. Es decir, la mujer se representa como el hueco, el agujero en lo real, es decir que hay algo de la mujer que escapa al orden del significante. Por esta causa la posición femenina, siempre está más cercana al deseo y fuera de la demanda. Lacan usa esta frase para ejemplificarlo: «Te

²²⁶ *Ibid.*, p. 22.

pido que rehúses lo que te ofrezco, porque eso no es eso (*je te demande de refuser ce que je t'offre, parce que ça n'est pas c`a*)²²⁷.

De aquí, pasa al *Génesis*, para mencionar que cuando Eva en cuanto se ve tentada a coger la manzana, se ve tentada por lo mismo, porque no es completa, porque no es toda. En otras palabras, no es toda fálica. Pues hay algo de la mujer que no puede ser significantizado. Un resto que escapa al lenguaje. Una incógnita que permite que la mujer esté por decirlo de otra manera más cerca de lo Real y del deseo.

Lo importante y lo que está en juego no es la verdad, sino eso que ahora él llama lo Real. Esta dimensión de tres. De tres en el sentido que siempre hay algo que escapa a la verdad, al agujero, la ranura. Así lo verdadero es lo que suple la ausencia. La ausencia de relación sexual. Un laberinto, que hace trucos y que impide llegar al fin. El decir verdadero, es en otras palabras, una boludez. Pero el decir verdadero, ese que pasa por la ranura, es el decir inconsciente.

Freud habla de lo Real, como aquello que se escribe y que se trata de descifrar. Así lo simbólico, o lo fálico es lo que castra o lo que limita eso que da lo Real. Y es al mismo tiempo el tapón que cubre el agujero y lo que impide la relación entre dos sujetos. Es aquello que irrumpe con el estado de tranquilidad y de calma.

8.5. No hay relación sexual

Si hablamos ahora sobre la cuestión del deseo, el deseo provendría en parte de esa castración, de hecho, el hecho de que no haya relación sexual permite que los sujetos deseen. El abanico amplio de la cuestión con lo real y que provoca el goce en los sujetos,

²²⁷ *Ibid.*, p. 30.

es lo que obstaculiza la posibilidad de desear puesto que el deseo proviene siempre de un límite o de la castración.

La diferencia entre ambos sexos reside en la manera de gozar de cada uno el hombre marcha con su goce sin decir la verdad porque su goce lo cubre todo. En la mujer en cambio su goce no marcha sin el decir, sin el decir de la verdad. Radical y profunda diferencia.

En este agujero, allí donde no hay nada, se inventa y este es el saber real para Lacan. El masoquismo por ejemplo es una “invención” es un intento de tapar este agujero. Y así existen varias vertientes. Los síntomas son una especie de invención donde no hay nada. Por lo mismo al descifrarlos, se pueden ir transformando. Pero siempre hay un artificio de suplencia, a lo cual se le podría llamar el velo, o el fantasma. Este artificio de suplencia es verdadero, pero esto no quiere decir que suponga un saber. Al contrario es algo que se repite y se repite porque no cesa de escribirse, lo que nos muestra que es algo que aún no está descifrado ni desvelado. Así la posibilidad o la apertura a las posibilidades, es decir a la no repetición, es un fallo de la verdad. Un fallo de la supuesta verdad diría yo. Pues las verdades no son más que supuestas. Y cuando caen, se presenta una especie de “revelación” en el sujeto. Una “revelación” que concierne al deseo, pues es en este punto donde el deseo efectivamente emerge; surge la creación, y la invención.

La esencia de la simetría misma es el dos, en esta posición subjetiva se encuentra lo que es al amor propio. Esto es algo que llegamos a imponérselo, se imagina que el amor es dos. Así es una especie de círculo vicioso ya que no descansa sino sobre su propia suposición. Sin embargo, Lacan menciona que el nudo borromeo nos ilustra que

no hay dos sino que hay un tercero. Tal como la trinidad. Aunque en ésta se superpongan otras verdades.

Es a la entrada de este tercero que entra el juego del amor. El juego del amor que no tiene que ver con el amor propio, pues el amor propio es una especie de identificación imaginaria.

La identificación imaginaria nos lleva irremediablemente a que uno de estos dos pague el plato roto. Lacan le llama el goce. Menciona;

«Solo que si es verdad que lo que se gana de un lado se pierde del otro, seguramente hay alguien que pagar el plato. No es difícil encontrarlo, el que va a pagar el plato es el goce. Porque esa cosa a ciegas, en fin que se persigue con el nombre del amor, el goce, ¡eso no falta! ¡se lo tiene a montones! Lo maravilloso es que nada se sabe de ello: pero quizás sea lo propio del goce, justamente que nunca pueda saberse nada de él. Lo sorprendente, también es esto: que no haya habido discurso sobre el goce. Se ha hablado de todo lo que se quiera, de sustancia extensa, de sustancia pensante, pero la primera idea que podría aparecer, que si hay algo que pueda definirse como el cuerpo, no es la vida, ya que la vida solo la vemos en cuerpos que después de todo ¿qué son? Cosas del orden de las bacterias, cosas que se hinchan rápidamente si tienen tres kilos cuando se ha tenido un miligramo no se ve bien qué relación hay entre eso y nuestro cuerpo. Pero que la definición misma de nuestro cuerpo sea que es una sustancia gozante ¿cómo es que nunca lo enunció nadie. Es la única cosa fuera de un mito verdaderamente accesible a la experiencia. Un cuerpo goza de sí mismo, goza bien o mal, pero está claro que ese goce lo introduce en una dialéctica donde

indiscutiblemente hacen falta otros términos para que se sostenga en pie, a saber; nada menos que ese nudo que le sirve en una perorata interminable»²²⁸.

8.6. Más allá de la ética del bien

Con ello podemos decir que nunca hay sólo dos, y el tercero es el goce o lo real. El goce en el cuerpo marca la tercera parte del ser. ¿La lógica del dos que abarca únicamente lo imaginario y lo simbólico, se puede considerar una ética? Impresionante apreciación aquí en Lacan, pues en esta parte intenta, como bien dice, crear una nueva ética, pero para esto dice que quisiera romper con la ética del bien. La ética de dos, o la ética del bien.

El discurso analítico supone el atravesamiento de la ética del bien, pues es en él donde entran en juego: el amor y el goce. En la transferencia es donde el bien supremo se aniquila. Pues es en la transferencia donde surge: la verdad del amor. Deja de haber un solo amor supremo y más bien se pluraliza en diferentes formas de amor y la revelación del inconsciente que a su vez se construye.

Si el sujeto está marcado por el deseo del Otro, el sujeto entra al orden simbólico, por la vía del nombrar. El nombre del padre es el nombrar. Poner nombres nos introduce en una lógica y es lo que nos limita del goce de lo real.

La madre a través de su deseo señala el proyecto a su crío. Por lo tanto, Lacan aquí entra a la pregunta que sustenta la base de este estudio y que es ¿«no es aquí que debemos buscar en aquello que nos posee, nos posee como sujeto, que no es otra cosa que

²²⁸ *Ibíd.*, p. 46.

un deseo, y que, más aún, es deseo del Otro, deseo por el cual estamos alienados desde el origen»²²⁹?

¿Cómo descifrar esta pregunta? Pues es aquí donde radica la tesis fundamental. Es decir, si estamos poseídos (Lacan utiliza esta palabra) por el deseo del Otro, hecho que nos deja despojados de deseo, no habría camino que trace el camino del bien, como Kant intentó hacernos ver. Que no hay una llamada ética del bien. Pero tampoco habría en esta tesis una responsabilidad del sujeto y nada de elección. Por lo tanto, si el sujeto está poseído por el deseo del Otro, ¿cómo accede a la responsabilidad y la elección?

El corte del S1 o de los S1 o en otras palabras de los significantes amo, que son los que constituyen el discurso del sujeto y los que asimismo lo parasitan; son los significantes que en un análisis se subvierten. La puesta en escena del sujeto y lo que hace que se abra la posibilidad hacia la ética del deseo. El recorte y la caída de las identificaciones del sujeto con estos S1 son la única vía posible para que el sujeto se quede un tanto en el vacío, sea donde no piense. Esta apertura al vacío es lo que provoca que el sujeto desee ya no conforme al deseo del Otro, sino que exista la posibilidad de que surja su originalidad y su excepción.

Vemos así en este seminario que Lacan efectivamente está apuntando hacia una nueva ética.

8.7. Las fórmulas de la sexuación

Las fórmulas de la sexuación, que se pueden inscribir en los cuatro discursos, o como en este seminario Lacan nombra: “fórmulas cuánticas de la sexuación,” indican así mismo este saber que me parece fundamental: «El ser sexuado no se autoriza más que por sí

²²⁹ *Ibid.*, p. 50.

mismo»²³⁰ sin embargo menciona que él agregaría «y por algunos otros»²³¹. Esta referencia es de capital importancia por la pregunta acerca de la responsabilidad del sujeto. Es verdad que el psicoanalista se autoriza a sí mismo a ocupar ese lugar. Sin embargo, el recorrido que debe hacer para que se autorice a hacerlo está claro. Debe primero atravesar esos “algunos otros” para poder ejercer lo que se llama el deseo del analista. Debe estar la mayor parte del tiempo fuera de la demanda. Fuera del circuito causa-efecto, para que pueda realmente hacer su trabajo. Esos “algunos otros” que son los que dominan o poseen al ser sexuado necesariamente dejan al sujeto sin elección.

Por lo tanto, hay una gran diferencia entre lo que se escribe, el saber que se escribe y el saber que se inventa. El saber que se escribe nos remite al significante S1, S2, S3, etcétera, y entraría bajo la forma de la metonimia, el saber que se inventa tiene la capacidad de metaforizarse, en un estilo poético. El arte dice Lacan nos sirve como modelo a los psicoanalistas. El artista o el arte quedan inclasificados, es decir no hay un S1 o un significante que lo defina como tal, cuestión que lo hace diferente a las verdades indomables de la ciencia. El psicoanalista debe aprender del artista. Pues el artista conlleva un saber; un saber que podríamos denominar como una *x* pues no se sabe bien cuál es ese saber²³².

En el fondo de toda verdad hay un agujero. Dicho agujero es taponeado por lo imaginario. Y escavando aún más a fondo es el lugar donde aparece el objeto *a*. Todo esto se puede traducir como que cuando se atraviesa el fantasma, el objeto *a*, cae. Como consecuencia: el sujeto cambia de un orden a otro.

²³⁰ *Ibíd.*, p. 52.

²³¹ *Ibidem*.

²³² Jacques LACAN, seminario 20, *Aún*, 1972/73, Buenos Aires, Paidós.

Así el objeto a no tiene esencia, no tiene ser. Es des-ser, cuya fonética, se asemeja a deseo, y al decir también. El objeto a es la falsa apariencia del sujeto es el *semblant*. La ficción que cubre el vacío constitutivo del sujeto, así cuando este objeto a cae, el sujeto consigue captar algo de la emergencia de desear, de ser, de decir.

8.8. Sobre el saber inventado o la verdad no-toda

A esto quisiera añadir que no se trata de una cuestión de saber, pues todo saber discursivo se conforma con el deseo del Otro. Por el contrario para Lacan se trata de inventar el saber. El saber inventado, o la creación del saber, es allí donde emerge en el sujeto la capacidad de decir, la capacidad de desear. Los sujetos que tienen esta capacidad de invención tocan necesariamente el borde de lo real.

Continúa así la clase 12, poniendo en relevancia la cuestión del amor y la transferencia. Y sobre todo el amor al saber. El amor al saber es algo propio del discurso analítico es decir, va más allá de la pregunta sobre la verdad. Pues en palabras de Lacan: «La verdad no es toda. *Qu'elle ne peut PAS-TOUT etre dite*»²³³.

La verdad como no-toda, es entonces la representación de que siempre hay ese hueco, ese agujero, ese resto que no entra dentro del orden simbólico y que tienen que ver más bien con lo real. Ese resto con el cual los psicoanalistas deben actuar. Ese resto real que comporta el goce del sujeto. El sujeto no sabe de ello, pero en realidad en el fondo no sabe que lo sabe. Es decir, se experimenta como un saber no sabido. Puesto que es del orden de lo innombrable. De lo que no se puede decir.

Con esto esclarecido, en este punto da entrada a la teoría dialéctica de Hegel, cuya cuestión, menciona no es poner al orden o a la razón como origen del todo, sino a la “ley

²³³ Jacques LACAN, *Los nombres del padre*, op.cit., p. 58.

del corazón”. Con esta afirmación, Lacan nos advierte que no se trata de leer ahí el desorden del mundo, sino de leer ahí el no-todo. Es decir, que el origen no es todo razón; está ahí pero no por completo puesto que también está en el origen la “ley del corazón”. En otras palabras la razón no es toda pues está determinada a su vez por la ley del corazón, es decir, por las pasiones y por el goce.

Más adelante Lacan dice que en *El génesis* de *La Biblia*, se pueden ir encontrando rastros de aquello que llama lo Real y del goce, aniquilando el sentido religioso del texto. Es decir, se trata aquí de poder separar el saber de lo Real, pues lo real no lleva a ningún sentido, no tiene idea alguna que lo sostenga, lo Real no tiene saber ni sentido, porque lo real es “sensabido”.

Posteriormente Lacan hace una metáfora acerca del analista. Lo metaforiza con el fuego fatuo, a ese fuego que surge de la pestilencia y de la descomposición. Cuando Freud habla del inconsciente o del saber del inconsciente, no habla de un saber armónico, sino disarmónico, parte de un defecto en el ser, de una disarmonía entre el pensamiento y el mundo, y que ese saber está en el centro de algo que llamamos existencia, porque existe desde fuera y es perturbador y es en este sentido que la relación sexual se muestra perturbada, en este sentido es que el saber real se impone²³⁴.

He aquí la diferencia entre el saber simbólico y el saber real, cada uno tiene una fórmula diferente. El goce fálico o del Uno, se fundaría en la dimensión simbólica. El goce Otro o del no-todo tiene una forma diferente que no se satisface a sí mismo, como el goce fálico.

«No-toda, ¿qué quiere decir esto? Lo menos que puede decirse es que haya dos de ella. En la medida de que al nivel que se articula ese no-toda, no hay más que

²³⁴ *Ibid.*, p. 69.

un goce que consiste en un cuerpo, de lo que se trata es de un goce y de un goce que de acuerdo con nuestra experiencia encuentra ser de un orden diferente a lo relativo del goce fálico»²³⁵.

Por eso es imposible comprenderlo todo en la palabra, porque hay algo que escapa al orden simbólico y es el goce del cuerpo, o el goce real.

8.9. *El cuerpo y el goce*

Así, Lacan habla del cuerpo como: la base del psicoanálisis. Pues encuentra que es en el cuerpo donde acontece eso que llama: goce. Menciona que desde los griegos, y sobre todo desde Aristóteles se puede contemplar algo acerca del goce cuando suponen a *Hedoné*.

«*Hedoné* no había recibido el sentido que más tarde recibió de los epicúreos el *Hedoné* de que se trata es lo que pone al cuerpo en una corriente que es de goce. No puede hacerlo sino porque él mismo está en una posición privilegiada pero como no sabe cuál como no sabe que pienso así el goce es de la clase de los amos, en fin sucede que va igualmente a ello, o sea que sólo aquel que puede hacer lo que quiere-sólo ese tiene una ética. Sí»²³⁶.

Por lo tanto, si solo el que hace lo que quiere es el que tiene una ética para Lacan. Y con ética se refiere a vida, a *Ethos* que tiene un entrecruce con *Hedoné* y con *Eros*, es decir, con la vida, entonces la ética del deseo es una ética que fomenta en sus más profundas raíces a la vida.

²³⁵ *Ibíd.*, p. 71.

²³⁶ *Ibíd.*, p. 74.

8.10. La ética del deseo en relación a la clínica actual

Me gustaría introducir aquí algunas nociones importantes para crear el vínculo entre la ética del deseo y la clínica actual.

Voy a poner un ejemplo de algunos casos clínicos que he estado trabajando a lo largo de mi experiencia como psicoanalista. Expondré el caso de algunas mujeres, mujeres que podrían entrar dentro de la misma estructura: la estructura histérica. Aunque cada una con su particularidad y su modo único de gozar, pero hay algo que se repite en cada una de ellas, la misma frase: No soy nadie, sin él.

Esta frase pone de manifiesto que la sexualidad femenina tiene una dimensión de imposibilidad en el ser hablante. Esta tensión se ve claramente en los avatares por los que debe pasar una niña para ser mujer. Freud plantea el acceso a la feminidad como un trabajo que pasando por el Otro requiere un tiempo marcado por distintos momentos pero que en algún punto logra cierta salida.

Asimismo, esta frase nos remite al vacío o a la falta constitutiva de la que Lacan habla, no soy nadie, sin él, o se puede leer de la siguiente manera: me siento en falta, la cubro con él (falo).

Por otro lado, esta frase me recuerda inevitablemente a cuando Lacan acuña en su aforismo: "la mujer no existe", es decir que está en falta o la mujer como tachada. Es entonces que podemos ver en la clínica que no hay un significante que represente a la mujer, que el falo se torna en un objeto común en ambos sexos. Surge entonces una posición subjetiva típica de la histeria que es la de "hacer el hombre" para cubrir esa falta. Como una enmascarada.

Veamos esto en un ejemplo clínico, una de estas mujeres relata en su discurso, que aunque ella quiera separarse de su marido, que es a su vez es el motivo de consulta (y su deseo), hay algo que no le permite llevar a cabo esta separación pues tal como ella dice: "no quiero que termine como su madre, como ermitaño", es decir en otras palabras quiere salvarle de su destino. Esta posición de "salvadora", la identifica con un significante fálico.

Este es un ejemplo de como la mujer "hace el hombre" para cubrir su falta constitutiva.

Con ello se pone en evidencia la dificultad que el propio Freud tiene en hallar un correlato entre la sexualidad femenina y una identidad sexual correspondiente, quedando así el campo libre a la indeterminación en las identificaciones, a su movilidad, a sus virajes a veces súbitos en la vida del sujeto. Queda a su vez abierta la pregunta de ¿qué es ser una mujer y qué quiere? sin dicha identificación al falo, pues no es allí donde radica el enigma de lo femenino.

Pero el recorrido es arduo y dificultoso, pues son varios los desplazamientos que tiene que hacer una niña para adquirir alguna forma de sexualidad femenina. Por un lado, la niña en su demanda fálica ha de abandonar a la madre para dirigirse al padre, por otro lado ha de cambiar de zona erógena, abandonando el goce clitoridiano que Freud considera similar al goce fálico, por el auténtico goce femenino que es el goce vaginal. Pero al final Freud menciona que siempre habrá un resto. La mujer nunca termina de saldar sus cuentas con el falo.

Más allá de Freud, Lacan dice que esto es así, pero por una cuestión estructural. Menciona que la mediación fálica no drena todo lo que puede manifestarse de pulsional

en la mujer. Si la mediación fálica, como significante del goce sexual, permite al macho saber (o creer que sabe, en particular en algunos momentos de su vida) de qué goce se traía, en la mujer el falo nunca es suficiente. Algo de su sexualidad queda siempre más acá y más allá de esa mediación fálica.

Esta cierta indeterminación permitió a Lacan considerar la teoría freudiana de la sexualidad como inacabada. De hecho, el mismo Freud hablaba, al final de su obra, del enigma de la feminidad, calificándola de "continente negro". Esta falta de conclusión dio paso, ya en vida de Freud, a las formulaciones que ocuparon un lugar importante en las discusiones de los analistas a lo largo de buena parte de los años treinta. Discusiones éstas que incluían desde la negación de la problemática por Jones, recurriendo al Génesis ("Dios los creó hombre y mujer"), aplastando toda la problemática de la sexuación; hasta las eternas discusiones sobre si era cierto o no que había un desconocimiento del órgano vaginal en la niña, en un intento de demostrar o refutar la referencia primera al falo común.

Pero a diferencia de Jones, Freud no cierra la pregunta de ¿qué quiere una mujer? sino que dice que hay muchas variaciones de serlo. Hay variantes de lo femenino, mientras que en la posición fálica hay sólo una. Recordemos las tres salidas posibles en Freud.

La primera consta de una renuncia de la sexualidad, la segunda consta de un complejo de masculinidad, y la tercera se gesta durante la maternidad. La primera tiene que ver con una renuncia de la sexualidad es decir, que se tiñe de un desinterés por las cuestiones del deseo y del goce sexual. Las otras dos son transformaciones de dicha demanda. En la segunda, la del complejo de masculinidad o cuando la mujer "hace el

hombre" como en el ejemplo clínico hay una añoranza o una esperanza en ella que se rige por un "salvar-le". Y en la tercera, en la maternidad, se trata de una operación de sustitución metafórica de la demanda de órgano por la demanda de hijo. Ambas son manifestaciones de lo que Freud llamaría *Penisneid*. Esta demanda fálica que rige a las mujeres histéricas en su estructura, crea a su vez una exigencia infinita y nunca satisfecha del todo frente al Otro.

Así en el texto de *Análisis terminable e interminable*, Freud eleva la *Penisneid* a la categoría de modalidad femenina como el máximo obstáculo para asumir la castración de un final de análisis. Deshacer el enredo requerirá un análisis del estatuto del falo, pues en tanto tal el falo liga al ser con el tener. La mujer se ve pues en el trabajo de construir un ser a partir de una nada introducida por la falta, el no hay del significante falo, esta nada es subjetivada en términos de castración: El Otro me ha castrado, el otro me ha privado. Trabajo que no puede concluir con el falo como en el caso del varón, pues la salida por el tener no le sirve a la mujer más que parcialmente, en las salidas propuestas por Freud será o madre o varón pero ¿qué hay de ser mujer?

Lacan en cambio plantea lo siguiente: hay un límite inherente al intento de reducción a la sexualidad femenina en términos de desarrollo, pues la sexualidad femenina presenta el límite de la operación fálica, en tanto ésta no puede dar cuenta de todo su ser sexuado en los términos de un "ser no realizado", este "ser no realizado" se puede ver claramente en la frase de estas tres mujeres: "No soy nadie, sin él". Aunque en ellas la demanda fálica a partir de esta frase no haya cesado, dan cuenta de una falta en ser que a su vez es el motivo de consulta de cada una de ellas. La demanda hacia el Otro

es la demanda fálica, sin embargo es allí cuando la mujer se instala como objeto del deseo del Otro. La mujer se encuentra aquí en una posición sin salida.

Lacan da cuenta de que la vía del falo es la vía del tener, y que por esta vía no hay modo de atrapar el ser, que es en el fondo lo que está planteando el problema de la sexuación. Lacan dice que por muy paradójica que pueda parecer esta formulación, decimos que es para ser el falo, es decir el significante del deseo del Otro, para lo que la mujer va a rechazar una parte esencial de su feminidad, concretamente todos sus atributos en dicha mascarada. Así como en el ejemplo clínico, estas mujeres rechazan su ser, se viven ellas mismas como inexistentes sin él (falo). Sin embargo, la salida por ser el falo las sitúa en una identificación con la falta misma que las hace depender del deseo del Otro, no se encuentra como identidad sexual sino como objeto del deseo del Otro. Esta situación se convierte a su vez en un drama para la mujer, pues por esta vía no hay una salida hacia el amor, es decir en cuanto se sienten deseadas, se sienten usadas.

Otro ejemplo clínico de cómo la mujer "hace el hombre" o se sitúa en posición masculina o de varón, es una mujer que llega a mi consulta por el siguiente motivo: "ella quiere que la quieran". Pues a lo largo de su vida menciona haber tenido unas cuantas relaciones y en todas ellas nunca se ha sentido realmente amada. Esta mujer que por cierto está haciendo un muy buen trabajo analítico, da cuenta a lo largo de las sesiones de que lo único que le importa en la vida es esto, todo su eje en la vida ha estado regido por este deseo de ser querida. Sin embargo y su peor frustración es nunca haberlo conseguido. Pero vayamos al punto, de cómo una mujer "hace el hombre", ella ha sido una de estas mujeres identificadas con el falo. Así esta identificación al falo la podemos notar en el hecho de que durante toda su vida ha tenido que ayudar y mantener

económicamente tanto al padre como al hermano, pues ella en aquel momento opta por un trabajo que hoy en día ha dejado, pues ha decidido que ese trabajo no es ni ha sido un trabajo que la realice sino todo lo contrario, un trabajo que ha sido en búsqueda del tener pero no del deseo de ser. Cuando llega a la consulta ha dejado este trabajo y ha comenzado entonces un trabajo hacia el interior. A todo esto, la posición de varón que ella toma frente al padre y al hermano, también la ha llevado a tomar una posición de varón frente a sus parejas. Menciona que ella siempre les ha buscado a ellos, ella siempre ha sido la activa, la que decide, la que quiere, la que sobre todo "forza las relaciones", pero en este punto ella se retracta y dice "no sentirse amada sino usada, tal vez deseada, pero no amada".

Con este ejemplo, podríamos aclarar el hecho de que la mujer en posición fálica no obtiene toda la satisfacción por esta vía, pues en el fondo ha sacrificado su feminidad, y su deseo, y más aún en este caso acceder a la maternidad por encarnar ella misma el significante del falo.

Así vemos entonces que la salida por ser el falo, sitúa a la mujer en una relación con la falta misma que la hace depender del deseo del Otro. En esta posición subjetiva la mujer no se encuentra como identidad sexual sino como objeto del deseo del Otro. Esta posición la lleva a sentirse usada, cosificada, en posición de objeto para el Otro.

Así Lacan abre la posibilidad de una salida, más que por el lado del tener por el lado del ser. Menciona en el seminario de *Las formaciones de lo inconsciente* que;

«La mujer está capturada en un dilema irresoluble alrededor del cual hay que situar todas las manifestaciones tipo de su feminidad, neuróticas o no neuróticas.

En lo que se refiere a obtener su satisfacción está en primer lugar el pene del

hombre y luego, por sustitución el deseo del niño. Me limito a indicar lo que es corriente y clásico en la teoría analítica. Pero ¿que quiere decir esto? Que a fin de cuentas no obtiene una satisfacción tan básica, tan fundamental, tan instintiva como la maternidad, más que por las vías de la línea sustitutiva. Como el pene es en primer lugar un sustituto -incluso diría un fetiche-, también el niño, en cierto modo, será luego un fetiche. Por esta vía alcanza la mujer digamos su instinto y su satisfacción natural»²³⁷.

«A la inversa, para todo lo que se encuentra en la línea de su deseo se encuentra atada a la necesidad que implica la función del falo, en determinado grado variable, de serlo, dicho falo, en tanto que es el propio signo de lo deseado, las manifestaciones de lo que se considera la feminidad responden a esto. El hecho de que ella se exhiba y se proponga como objeto de deseo, la identifica de forma latente y secreta con el falo, en tanto que es el propio signo de lo deseado. Por verdangt que pueda estar la función del falo, y sitúa su ser de sujeto como falo deseado, significante del deseo del Otro. Este ser la sitúa más allá de lo que podemos llamar la mascarada femenina, porque a fin de cuentas, todo lo que muestra de su feminidad está relacionado precisamente con esta identificación profunda con el significante fálico, el más vinculado con su feminidad»²³⁸.

«Aquí se pone de manifiesto la raíz de lo que se puede llamar, en la consumación del sujeto en la vía del deseo del Otro, su profunda *Verwerfung*, su propio rechazo, en cuanto ser de aquello por lo que ella misma se manifiesta en el modo femenino. Su satisfacción pasa por la vía sustitutiva, mientras que en el plano

²³⁷ Jacques LACAN, *Las formaciones de lo inconsciente*, Seminario 5, 1957-58, Buenos Aires, Paidós.

²³⁸ *Ibidem*.

donde su deseo se manifiesta termina por fuerza en una profunda Verwerfung, una profunda ajenidad de su cuerpo respecto de lo que es su deber parecer»²³⁹.

Esta última afirmación me parece imprescindible para apreciar el hecho de que una vez más el imperativo que responde al deseo del Otro o al ideal que se impone en la cultura y la sociedad contienen una primacía fálica, pero que su vez crean la aniquilación del deseo del sujeto, de la mujer en este caso, como ajena de sí misma. Tal como en la frase de estas mujeres: "No soy nadie sin él".

²³⁹ *Ibidem*

Conclusiones: Ética del deseo.

Ejes y puntos esenciales de la ética del deseo.

¿Cuáles son entonces los ejes y los puntos esenciales de esta otra ética que nos propone el psicoanálisis?

Retomando nuevamente una conferencia titulada: *El psicoanálisis: una ética para el siglo XXI*, de Vilma Coccoz,²⁴⁰ vemos que tanto Freud como Lacan hacen una lectura novedosa y original de los problemas de la vida, es decir de la ética;

Descubren que hay algo en el saber analítico muy novedoso pero que al mismo tiempo crea resistencias, es decir: la tendencia de nuestro yo natural se ve conmovida y sacudida por el saber analítico.

El psicoanálisis consiste en un método de desciframiento del inconsciente, nos enseña a leer lo que no sabemos leer.

Un analista es alguien quien nos ayuda aprender a leer nuestro inconsciente con el deseo de encontrar lo más singular de nosotros mismos, que normalmente ha quedado sepultado, negado, reducido, enmarañado.

¿Qué nos dice el saber analítico? Que no hay una sola manera de interpretar el mundo, sino que hay una forma particular de interpretar el mundo.

Bajo el modo sintomático, bajo el modo de rebelión, lo que Freud llama: la pequeña rebelión. En ello como analistas hay que interesarse porque en ese síntoma está lo más singular de cada uno. El psicoanálisis nos enseña a saber de qué estamos hechos, es un saber sobre la causa de nuestra infelicidad.

La cuestión de la felicidad de la que habla Freud en *El malestar en la cultura*, cuando menciona que en efecto hay una búsqueda de la felicidad, pero que ésta no es

²⁴⁰ Vilma COCCOZ, *op. cit.*

accesible tan fácilmente dado a tres causas: nuestro cuerpo, la naturaleza, pero que la mayor causa de infelicidad reside en nuestra relación con los otros.

Aceptamos fácilmente las dos primeras, pero la tercera implica un reconocimiento de que es en la discordia con los otros donde encontramos la mayor fuente de infelicidad. Así que lo que Freud encuentra *a posteriori* no es la búsqueda de la felicidad sino el sentimiento de culpabilidad, es decir, la necesidad de castigo, el enigma del autocastigo, por qué la gente se empeña en cosas imposibles, por qué la gente se maltrata, está es la gran pregunta que deja abierto el texto.

Por otro lado, hay otra historia que nos dice todo lo contrario, que hay un progreso, un ideal, un bien. Pero en realidad lo que da cuenta Freud, es que esta lógica del progreso va en el sentido contrario, es decir no hacia el bien sino hacia la destrucción. Por esta causa el psicoanálisis nos impulsa hacia una vía digna de sostener el deseo y la subjetividad del sujeto que no necesariamente conlleva hacia un fin de felicidad.

En este punto es donde Lacan inserta la dimensión ética del psicoanálisis, como una respuesta ante el malestar de la civilización. En un contexto donde pregonaban las ideas de liberación, nos muestra que lo primero que se desea, está en otra parte, es decir; que la captura del deseo humano tiene que ver con la falta; el valor psíquico de lo deseable está vinculado a la prohibición y a la carencia. Esta es la estructura del deseo.

Freud descubre no solamente que no hay una real felicidad sino que justamente el atropello del deseo proviene de las ciencias, del reino de lo universal, del reino de la cuantificación, del imperio de la luces, y que éstos más bien promueven: la eliminación del misterio, de un misterio que proviene de la infancia.

Freud se pregunta por ¿qué quiere una mujer? Ante el problema de la sexualidad, Freud escuchó por primera vez a la mujer, y esto es lo que desata el discurso femenino. Ahí donde la psiquiatría decía "las mujeres mienten", "esta mujer no es una parálitica puede hablar pero juega", Freud da cuenta de que más bien éstas mujeres histéricas vinieron a poner en jaque al saber científico. Freud no sólo las escuchaba como pacientes, sino que arma un nuevo discurso, el psicoanálisis como otra manera de hablar que responde a la pregunta de esa manera histérica de preguntarse por los grandes problemas de la vida, de la ética.

Con ello, Freud descubre que la moral de su época mantenía una sexualidad hipócrita, de modo que a las mujeres se les sometía a que para ser una buena chica, tenían que renunciar a la sexualidad, pero no sólo a eso sino al saber, porque dice: el saber está relacionado con los secretos. Y éstos tienen que ver con el deseo, con una profunda investigación sexual infantil: que gira en torno a la pregunta de ¿qué pasa entre los sexos?

Esto es la clave que va poniendo en marcha la investigación ¿pero qué pasa entonces? que como las chicas no podían enterarse de nada, (había unas que se las arreglaban), pero en muchos casos las mujeres renunciaban al saber y así llegaban al matrimonio. Estas mujeres que ya habían llegado al matrimonio, creaban un ambiente tan artificial de renuncia, que en el momento en que la mujer accede a la feminidad, con el marido ya hay distancia, hay frialdad, pero ¿entonces ya que le queda? Le queda dice Freud: la infidelidad, que se puede presentar de dos formas, o convierte su matrimonio en un infierno o como sustituto se fija en los hijos, que crecen en este mundo familiar donde rápidamente son introducidos en un clima de hipocresía y no sólo eso, sino que además

tienen que acarrear con ser el consuelo de la madre insatisfecha, he aquí donde se inicia el síntoma, la llamada neurosis infantil.

Lacan no descubre una posición machista ni fálica dentro del discurso freudiano sino que da cuenta de que es en la posición femenina desde donde se puede crear un nuevo discurso, el discurso psicoanalítico que no es ni lineal, ni en progresión, al contrario pues más bien abre otra posibilidad lógica la lógica del no-todo, la lógica por la cual es posible abrir una vía; la vía para partir hacia una ética del deseo.

Después de rastrear el concepto de deseo en Freud, Bataille y Lacan se puede hablar efectivamente de una ética del deseo pero veamos ¿por qué?:

La importancia de retomar estos tres autores es crucial con respecto a la ética. Fueron los pensadores de la sospecha, quienes representan un giro hacia la base, hacia los sustratos primordiales más allá de lo social y de lo psicológico hacia el psiquismo y el lenguaje; renunciando de cierta forma a cualquier explicación racional o divina, sino más bien inconsciente.

Pero, ¿cómo acceder entonces hacia una ética del deseo? ¿Qué sucede durante y *après-coup* (después) de un recorrido analítico en el mejor de los casos?

Si se efectúa la operación durante el recorrido analítico de lo que Lacan llama la castración del Otro. El otro, deja de ser omnipotente lo que nos permite llegar a las siguientes conclusiones:

1.- Libertad y responsabilidad

Para Freud, a mayor responsabilidad mayor libertad existe en el sujeto. Pues descubre que el sujeto al hacerse responsable de sus sueños, de sus actings, de sus lapsus, es decir de su inconsciente, también puede hacerse cargo de su deseo.

Para Lacan, un sujeto es ético si se hace cargo de su deseo, es decir si no cede frente al deseo del Otro.

En ambos casos se le otorga al deseo, a los sueños, a lo inconsciente una función vital, es decir que para poder hablar de ética del deseo estas nociones no pueden ser negadas. Un sujeto es realmente ético sino cede frente el deseo del Otro. En ello radica la fórmula de la ética del psicoanálisis para Lacan.

Cuando el sujeto en su recorrido analítico deja de ser el objeto del Otro, es decir, cuando atraviesa el velo del fantasma, puede entonces acceder a cierta dignidad, a cierta libertad, porque sabe reconocer algo de su deseo asumiendo que hay una entidad inconsciente que lo determina pero no del todo.

Es por esta causa, la causa inconsciente; que el sujeto decide analizarse, para poder acceder a aquello (de lo que desconoce) y pueda hacer algo después.

Après-coup del análisis el psicoanalizando deviene un sujeto ético en términos de que ha descubierto su modo de ser, pues logra en términos de su análisis acceder al orden del deseo, que le ofrece como base de partida su originalidad. Encuentra allí lo más íntimo de sí mismo, es decir, lo que lo hace diferente de los otros.

Descubre su deseo a diferencia de la colectividad y de los ideales impuestos, con lo cual logra responsabilizarse de sí mismo y deja por lo tanto de depositar la culpa en los demás o en el Otro de sus actos, porque los asume y se sabe responsable de ellos.

Otra consecuencia implica el acceso a cierta alteridad, a un reconocimiento del Otro y de la capacidad de actuar con él, de saberse hasta cierto punto unido a su destino y separado al mismo tiempo.

Esta alteridad permite reconocer al Otro, descubrirlo, y en dicho reconocimiento su omnipotencia pierde poder. Puede ser dialectizado.

Otra consecuencia es la libertad frente a los determinismos: los ideales que se han impuesto a lo largo de la historia, que hoy en día podrían presentarse como los valores de consumo y mercantilización, de una sociedad que práctica una ética utilitarista que hunde a los sujetos en una especie de cosificación de ellos mismos. Donde no pueden por ende encontrar ninguna realización personal pues como bien dijo Freud en *El malestar de la cultura*: las imposiciones culturales están implicadas en la psicopatología del sujeto.

Para poder responder a la demanda del mercado actual se torna casi imprescindible la pérdida de la dimensión ética, el sujeto pierde toda libertad posible bajo esta lógica del sistema que Lacan llamaría la lógica fálica. Pues como sabemos el discurso capitalista, es una perversión del discurso del amo.

Es momento de encontrar otra lógica que posibilite y que proponga: cierta libertad frente al automatismo y la alienación que produce la lógica del sistema actual.

2.- La ética del deseo no es una ética de la razón. Subvierte la estructura del amo-esclavo.

La ética del deseo es una ética no racional, que implica un proceso analítico, es decir que implica la experiencia del sujeto y no sólo la racionalización del mismo. No se trata de

tener conocimiento analítico como en la Ilustración se creía. Se trata de que el sujeto se someta a una experiencia y que la viva.

Por esta causa la ética del deseo es una nueva propuesta ética que va más allá de la razón pues toca también los confines del cuerpo.

El cuerpo y su relación con el goce es muy importante en la época actual pues el discurso capitalista produce sujetos desarticulados de las cuestiones del cuerpo siendo ambos fundamentales para la salud y el deseo del sujeto.

En otras palabras, la enseñanza tanto de Lacan como de Freud, no conlleva a una "erudición" sino más bien a una "encarnación" de lo que hace al deseo del hombre. Pues la "erudición" produce sujetos desarticulados del cuerpo, patológicos, enfermos pues han cedido frente a su deseo, su causa.

El discurso del amo-esclavo que ha sido la base de la historia del pensamiento del sistema como bien Hegel advirtió, se ve subvertida en un nuevo discurso que propone el discurso analítico.

El sujeto desde el discurso analítico deja de estar determinado por el Otro: hay una operación lógica, una subversión que permite que haya un cambio en el discurso del amo (o del inconsciente). Un cambio de lógica que permite la sublimación y la ética.

El Otro que un principio es el Amo, el amo de la casa, pierde fuerza, es decir deja de ser omnipotente, pues se subvierte y se produce otro discurso, un nuevo discurso: un discurso subjetivado.

No somos dueños de nuestra propia casa indica Freud, pues hay un inconsciente que a la manera de un Amo nos determina. Lo anunció como el tercer golpe al narcisismo

de la humanidad, siendo Copérnico el primero, al indicar que la Tierra era la que giraba alrededor del Sol y Darwin el segundo al descubrir nuestra ascendencia primate.

Así el sujeto que puede acceder a la ética del deseo logra subvertir la estructura de amo-esclavo. Puede dialectizar, puede poner en movimiento, puede dinamizar la estructura. En otras palabras deja de estar parasitado por el Otro, que lo aliena.

Entonces la ética del deseo funda la esperanza de una posible separación frente a al discurso del amo o en otras palabras salir de la aporía ética.

La moral tradicional como hemos visto a o largo del recorrido implica en ciertas ocasiones el sacrificio del deseo del sujeto. Lo invita a la posición sado-masoquista, pues implica el aprisionamiento del sujeto en los imperativos del deber formal.

La ética del deseo en cambio implica la subversión del sujeto es decir, implica el despertar del encierro narcicista para acceder a otro orden en el cual se crea.

La negación del deseo ha provocado la crisis de la razón moderna, y el desenmasacaramiento de los engaños de la moral. Pero desde Hegel la ética no puede sostenerse en una razón pura desprendida de la experiencia vital, del cuerpo y del deseo del sujeto.

Así la experiencia de la ética del deseo, no se puede entender como que termina en un desenlace escatológico, ni en un desenlace utópico, no en un ideal de paz, ni de armonía, ni de “iluminación” definitiva, el proceso está implicado en una dialéctica y como tal nunca llega a su fin como ideal, sino que más bien da cuenta de los altibajos, de los vaivenes, de la lucha, del movimiento que implica, en el *hit et nunc*, en la actualidad concreta de nuestras vidas en construcción de nuestro *ethos*, es decir: nuestro modo de ser.

La ética del deseo se puede pensar también como la posibilidad de construir nuestra vida pues el saber acerca de “aquello de lo que carecemos” nos brinda la posibilidad del deseo como motor.

Es importante destacar que todo deseo, y más aún, todo deseo de una ética, está sostenido en el esfuerzo cotidiano, pero sobre todo en un deseo de libertad sobre el de esclavitud; que más allá de las fuerzas demoniacas y la ruina, mantiene viva la poesía sostenida siempre en esta modalidad de la fe en el poder del hombre de construir su *ethos*, su propia morada humanizada, la fe vital que le permite en suma alcanzar el triunfo de la libertad o del deseo sobre la demanda del Otro o del inconsciente.

No es casualidad que Lacan nombra al grafo del deseo: el grafo de la subversión del sujeto, pues toda relación con el deseo tiene algo de inquietante, de perturbador y de peligroso. Pero más que nada porque el cambio de posición de un sujeto demandante (principio del análisis) a un sujeto deseante (al final del análisis) tiene un tinte subversivo.

3.- *Ética, ethos, raíz o fuente de vida*

Ética se deriva de «*Ethos*, que es la raíz o la fuente de la vida de donde brotan todos los actos humanos» (Zenón). Además de esta profunda reflexión sobre el *Ethos* de Zenón, nos encontramos que la palabra *ethos* en sus orígenes es el de “guarida”, “morada”, el refugio de los animales, el lugar que acostumbran habitar. El *ethos* remite al habitar- como lo destacará Heidegger más adelante. Pero se trata de un habitar interno no un habitar físico externo sino como espacio anímico interior.

La interioridad remite a su vez a la originaria experiencia ética que trata del “Conócete a ti mismo”, los sabios de la antigüedad en efecto sabían la importancia de investigarse a ellos mismos, de buscarse en su interior.

Así bajo esta concepción ética, se puede decir que la ética del deseo, es la búsqueda del deseo interior que ha permanecido velado por el lenguaje, velado por lo inconsciente.

Dicho cambio está marcado por un carácter distintivo que le otorga a cada uno su “modo de ser”. Lacan lo llamaría el *sinthome*. El modo de conjugar el mundo, en la particularidad única del ser. Ese resto incurable (a lo cuál habría que añadir; no tiene por qué ser curado), sino que descubre la dimensión original del ser.

Este encuentro con el deseo, no solo proporciona singularidad y originalidad al ser sino libertad, libertad en términos del Otro.

En este sentido, el Otro, podría significarse como el *daimon*, el *fatum*, lo que decide, lo determinado y lo determinante por encima del sujeto pero que en el proceso de búsqueda de su deseo, puede de cierta forma cambiar el destino que llevaba inscrito en el inconsciente. La posibilidad de salir de la sentencia de que el inconsciente marque el destino del sujeto.

Cabe también mencionar la diferencia entre ética y moral. Moral se incluye en la dimensión deontológica del ser, en términos de obligatoriedad, de deber ser de tal o cual forma. En cambio como ya vimos el término ética no tiene un significado de obligatoriedad sino de descubrimiento, de un querer hacer algo con ello, pero no desde la exigencia superyoica del deber, pues como ya vimos en Freud, el deber y la obligatoriedad imponen más al sujeto, fortalecen más al Otro, en lugar de derrocarlo y

fomentan aún más el círculo vicioso del superyó: Instancia psíquica demandante que en muchas ocasiones llega hasta la crueldad excesiva como en la posición neurótica sado-masoquista.

La ética conlleva entonces una dimensión de amor, y como ya vimos durante el recorrido de Lacan, la ética tiene que ver con Eros.

En el recorrido del *Banquete* de Lacan, vimos que Eros se define como: hijo de Poros y Penia. Eros lleva en sí una naturaleza contradictoria, nace de una oposición de dos contrarios. Poros que simboliza riqueza, recursos, y Penia que simboliza pobreza, carencia, en términos conceptuales Penia la madre, equivale a vacío de ser, no-ser, a diferencia del padre que se considera como poder, estado de plenitud, aludiría a un pleno o a un ser lleno de cierto modo. Eros nace de ambos obteniendo la conjunción: ser y no-ser.

Así la clave de la naturaleza erótica está marcada por un vacío de ser, o más bien donde se da la radical tensión entre lleno y vacío, entre ser y no-ser. O entre la posición fálica y la posición del no-todo que nos remite a la posición femenina. Pero Lacan en lugar de apuntar hacia la definición de plenitud-lleño, apunta hacia la de falta en ser. Pues el deseo no puede ser comprendido sin la mengua o la carencia, se desea lo que falta, con lo cual el deseo nace de la falta.

Por eso el amor al saber, o la *philia* por la *sophía* implica un saber, no-saber a la vez, no desearíamos saber lo que ya se sabe, es decir, el interés de búsqueda nace de la consciencia de la propia ignorancia. Así el vacío o la carencia no es nada inerte, sino el impulso mismo, motor de la vida.

Por eso hablar de completud, además de ser un ideal imposible, sería hablar intrínsecamente del aniquilamiento del deseo. Es decir, el ser que se dice completo, tiene una posición fantasmática para Lacan, pues además de ser imposible, taponea la falta en ser que a su vez moviliza y pone como causa: el deseo.

Por ello, Lacan apunta hacia la falta pues descubre que la completud es sólo una ilusión fantasmática.

Lacan se diferencia radicalmente de aquellos que han interpretado el mito de Eros, de los diferentes filósofos que creyeron la ilusión fantasmática o el ideal de completud.

A partir del mito original podemos apreciar la característica de vacío y de falta en Eros que metaforiza la naturaleza del ser humano. Con esto podemos decir que el ser vivo nunca logra la completud sino hasta la muerte.

Retomando los significados de Eros vemos que Eros es paradójico en sí mismo. Pero lo que hay que resaltar aquí es justamente esta pregunta: ¿cómo puede ser Eros principio de bien, fuente de sabiduría, de logos, de ethos, de bien ético si también es al mismo tiempo la fuerza irracional del deseo y la pasión? ¿Cómo podría serlo si la pasión erótica implica dominio y tiranía, si el ideal de la ética hasta hace unos años es buscar la libertad y el bien del otro?

Previamente al *Fedro*, en el propio *Simposio* o en la *República*, Eros aseguraba su poder del bien es decir su carácter de plenitud y se desprendía de su carácter libidinal, terrenal. Produciendo así, la des-erotización del amor, puesto que se juzga independiente del eros libidinal para dar lugar a la forma, al nombre tan conocido de “amor platónico”, vaciado en su interior de todo contenido propiamente erótico. Esta des-erotización

implica algo muy serio y decisivo para la ética: la famosa represión como forma generalizada de la moral. Produciéndose de esta manera: la exclusión del significado original de ética.

Más tarde Platón se replantea la cuestión, y ya en el *Fedón* incluye a la parte erótica libidinal como necesaria. Como movimiento de ascenso del alma y ya no solo como un descenso como se lo planteaba antes. Sin embargo, la mayoría de las vertientes filosóficas posteriores se quedan con el primer planteamiento que impide la conciliación entre la ética y el deseo: desde la perspectiva dualista e idealista de Platón. Lo vemos después en Kant.

Este ideal es puesto en cuestión nuevamente por el psicoanálisis que a partir de los mitos originales vuelve a haber una vuelta y una nueva concepción ya no a la manera dualista e idealista, sino más bien real cuando Freud menciona que nuestras pulsiones están ahí aunque de manera inconsciente pues han sido reprimidas por el lenguaje, y sobre todo por la moral, por esta fórmula que se viene dando desde la concepción errónea que el mismo Platón acepta; una retractación: *palinodia* donde llega a proponer contrariamente a lo dicho anteriormente una esencial conjugación entre pasión y locura que llama *enthousiasmo* y que nos conduce al más elevado destino ético: El alma humana es capaz de remontar el vuelo valiéndose de la fuerza de los caballos. Siendo los caballos en este caso representantes de las pulsiones humanas²⁴¹.

Así la ética recobra su raíz pasional, su satisfacción vital, recupera de hecho; su vitalidad. En tanto tal, el mismo proceso ético se ve reflejado en la experiencia del sujeto en análisis. El sujeto recupera la vitalidad que ha sido anquilosada por el lenguaje, por el Otro.

²⁴¹ Juliana GONZÁLEZ, *El poder de Eros*, 2000, México, D.F., Paidós, p. 78.

Lo triste es que aún cuando Platón supera su propia aporía en el *Fedro*, lo que trascenderá de su filosofía será el conflicto previo: el dualismo.

Por ello el Eros del hombre se ha visto aniquilado. Es evidente el predominio del utilitarismo, condiciones inhumanas; los ideales se manifiestan en choque con los hombres de la realidad tan lejanos ciertamente al lo que se es. Lo humano real se ofrece como una “oscura” humanidad cuyas expresiones poco tienen que ver con los ideales planteados por ellos mismos, pues como dice Marx, es una humanidad exiliada de su condición, “alienada” de su propia esencia.

Los ideales basados en esta lógica dualista, que Lacan llamaría lógica fálica, son los asentamientos de la alienación. Pues esta lógica produce un velo: un fantasma que cubre la dimensión real.

El Eros puede consistir, en efecto, en dos formas de locura (según *el Fedro*), la inspirada por lo divino (*enthousiasmo*) o por las “bajas pasiones” (*upothumía*). Eros es ambiguo, pero en ambos casos incluso en el amor por lo divino, Eros es pasión y “locura”, no solo razón, es impulsado según “el mito del cochero” por los dos caballos: el de *thumós* y el del *upothumós*, por todas las pasiones. Por lo tanto, la posibilidad misma de acceder al deseo requiere del ímpetu de Eros²⁴².

Con esto, el erotismo es inseparable de la sexualidad, el amor corresponde como bien dijo Freud, al deseo sexual (libidinal) y obedece solo a los imperativos de éste, separado de los fines espirituales y éticos, se afirma en la inmediatez de su propia carnalidad en la búsqueda del placer. Lo que Freud llamaría pulsión de vida.

Por esta causa se ha de recobrar el significado más original de Eros, para que no vayamos perdidos en vías de una perfección idealista.

²⁴² *Ibidem*.

Por lo tanto, reconocer a Eros como hijo de Penia, es reconocer también la distancia real, implica entonces reconocer el corte y la división del sujeto, pues es la causa de la falta constitutiva del ser, el corte y la alteridad. De dicho corte nace tanto el deseo del Otro como el deseo de ser; con lo cual no se genera una relación armoniosa sino contradictoria pues el deseo de disolver las distancias, o en palabras de Lacan de cubrir el real de la no relación sexual, produce desde el dominio hasta la aniquilación del otro.

Por esta razón no hay que dejar de tomar en cuenta la fuerza de Eros, el mismo Platón menciona: los hombres no comprenden en absoluto cuál es el poder de Eros²⁴³. Frase que alude a un cierto desciframiento, es decir al descubrimiento de ese poder que produce posibilidades curativas. En palabras de Platón: «En el corazón de los hombres está implantado el amor de unos por otros y en él está la capacidad de curar la naturaleza humana»²⁴⁴.

Así recobrar esta desconocida fuerza, que en palabras de este proyecto sería recobrar la fuerza del deseo, es recobrar el poder de “curación”. El verdadero poder del deseo es en efecto su fuerza curativa.

Desconocerlo, es no reconocer que el poder de Eros es engendrador, creador en sí mismo. El olvido de este poder, reprimirlo, negarlo expulsarlo de la cultura, es el olvido de nuestro origen, arrasa con la subjetividad y tiene como resultado una violencia que destruye la alteridad, alimentando así las relaciones de dominio, de esclavitud, de cosificación, de auto-destrucción.

²⁴³ *Ibíd.*, p. 91.

²⁴⁴ *Ibíd.*

Ceder frente al deseo, implica la esclavitud del ser. La renuncia frente a su libertad y el sometimiento al destino.

Con su libertad el hombre se hace o se deshace en su acción. Y en este doble poder se cifra la dignidad del hombre. La particularidad de la libertad creadora es que justamente por ser rara es escasa, hecho que la hace contingente y jamás absoluta.

Así a nivel de síntesis podemos decir que: la negación del deseo produce sujetos alienados, exiliados de su propio origen, deshabitados de su propia tierra.

Por otro lado la ética del deseo es la construcción de esa pérdida de hábitat, de esa pérdida de ser.

4.- La Ciencia como instrumento de la tiranía

De lo que realmente se trata entonces es de erradicar la lógica del absoluto y del ideal que también se han impuesto en el discurso científico. La ciencia (sin deseo y sin ética) puede tener graves repercusiones en el terreno del ser. El discurso científico, al que alude Lacan, y del cual se desprende Freud, del discurso positivista de la época que desde luego se define por sus fines meramente cognoscitivos, suficientes en sí mismos y por ende un saber desinteresado u objetivable.

La finalidad teórica y estrictamente cognoscitiva que se gesta con Aristóteles pervive en modo general hasta el presente en las hoy llamadas "ciencias básicas". Es un saber simbólico, que cifra y que retiene al individuo de un desvelamiento, no se da el poder de descubrimiento si el hombre mismo no se quita a su vez sus propios velos. El desvelamiento consistiría en un más allá del discurso científico o del discurso de la

verdad e ir por el contrario hacia los misterios y hacia las preguntas que crea, por sus interrogantes, sus incógnitas su no-saber.

La búsqueda del deseo, y no de la verdad, es en cierto sentido, esa búsqueda por traspasar los límites del discurso científico de la lógica de la razón, de la lógica fálica y entrar en otro discurso, otro orden que acontece más allá de dicha lógica.

La ciencia desprendida del deseo y de la ética en este caso, va provocando cada vez mayor alienación puesto que sin deseo, ni ética, la ciencia se convierte en una especie de tragedia llevándonos cada día más hacia el automatón: seres sin deseo despojados de su *ethos*.

La ciencia hoy en día es ciertamente una forma de dominio, cuando se torna en tecno-ciencia, deja de ser un saber en sí mismo y se convierte en un medio, un valor, con un poder destructivo y deshumanizante. El avance cada vez más totalitario del mundo de lo técnico, la tecnificación de toda la existencia y las consecuentes tendencias cada vez más marcadas a borrar los fines libres creadores de la existencia humana, por una predominancia en la hegemonía de una razón instrumental: valores de intercambio, de compra-venta, consumo, que no crean vínculo.

En este punto la ciencia y su discurso totalizante, genera a su vez un círculo vicioso infernal con el tema de la "necesidad". De satisfacción inmediata. De demanda, de goce.

La ciencia en el campo particular de la medicina, surge con una infinidad de problemas, una infinidad de preguntas tales como por ejemplo, ¿Cómo se ejerce la responsabilidad médica en un mundo sobrepoblado donde prevalece un reclamo creciente una demanda y una respuesta a todas las preguntas del paciente?

En la relación tradicional "científica" entre médico-paciente se refleja hoy día una especie de prolongación de la tradición aristotélica-tomista, con siglos de reflexión de acumulación de argumentos y de autoridades, fundiendo además su gran edificio argumentativo en la fe religiosa.

Sin embargo la propuesta ética en este caso, es en esencia laica y por ello entre otras causas trae consigo otra manera distinta de responder a los problemas actuales morales y éticos, no se sostiene como en el caso de la moral tradicional en una esencia humana inmutable ni en una apelación al ser trascendente divino, ni al destino ultramundano del hombre. Se funda en lo máspreciado que pueda encontrar el ser humano dentro de sí mismo: en su particularidad.

El problema de la naturaleza humana es en última instancia, el problema de la condición libre y erótica del hombre y su imposibilidad a reducirla a mera biología. Por ejemplo en el caso de la determinación genética de la vida, tanto en el orden físico como psicológico, pero en el orden ético: el ser no es reductible a la genética. Hay y habrá una eterna paradoja de que somos y no somos naturaleza, somos y no somos. Con la introducción en el mundo del lenguaje, el ser es deshabitado de su propia tierra.

Ni la razón científica, ni la tradición moral, han logrado cancelar el misterio de la vida, las cuestiones últimas de la vida y de la muerte permanecen veladas en una represión originaria, necesaria como motor del deseo. Del deseo de saber. Intentar cancelar los grandes enigmas resultaría la peor fatalidad puesta en escena del ser humano, aunque algunos con cierta "docta ignorancia" se dedican a la tarea interminable de alimentar la soberbia y la pretensión de haber alcanzado verdades absolutas.

El problema de la ética en la práctica médica cobra un valor sumamente importante en este punto. La intrínseca necesidad de que la medicina se rija por principios éticos, y más concretamente aún de que el médico posea virtudes personales de índole moral tales como: la bondad, la comprensión, la honestidad, el respeto irrestricto a la vida y a la dignidad del paciente, entre otras; está en el fondo, que el médico debe de atender no sólo a su formación científica, sino a su propia construcción moral.

El poder mismo que conlleva el saber médico es de tal alcance y cualidad que lo responsabiliza de manera extrema, se trata de cuestiones de vida y de muerte, de curación o de destrucción. El poder mismo de la enfermedad por otro lado, pone al sujeto en una situación límite, pues en ella se trastocan los confines y los bordes de la muerte, del sufrimiento, la enfermedad pone al hombre en su situación corpórea. Pareciera que la enfermedad fuera un recordatorio del hombre a la corporeidad y por ello mismo a la caducidad y a la muerte.

Por estas dos causas, la importancia de recobrar el significado ético de las diversas prácticas relacionadas a la curación, a la clínica en términos amplios y apelar más que a la condición natural del ser, a su condición segunda a su "segunda naturaleza" como también diría Lacan. A su *ethos* a su deseo. A eso que lo hace ser.

La enfermedad suele implicar, es cierto ese recordatorio a veces brutal, de la existencia del cuerpo, de la no autonomía del sujeto. Pone al ser humano frente a la evidencia opaca de la fragilidad de su vida, de la radical contingencia de su ser corporal, pero esta experiencia más que física es ética, es esa reducción a "mero cuerpo".

La enfermedad desmoraliza por lo tanto al enfermo, disminuyendo su fuerza moral, todo se pone en juego, ocurre un empequeñecimiento de la persona, con lo cual la enfermedad se gesta también en un aspecto moral.

Es evidente que el paciente se halla frente al médico en posición de vulnerabilidad, y en la mayor parte de los casos el médico se inscribe en el discurso del amo-esclavo, es decir, de un saber otorgado al médico que puede provocar desgracias y fatalidades extraordinarias. La situación se presta a favorecer una relación médico-paciente de dominio y sometimiento, de deshumanización y cosificación.

Por ello las propuestas tanto freudiana como lacaniana se centran en la posibilidad de romper la relación del sujeto con el Otro en tanto supuesto saber, atravesar la relación de amo-esclavo que se produce en algún punto del tratamiento.

Por ello Lacan dice, que no hay que responder a la demanda del paciente, ya que como sujetos de saber, los analistas hacemos como que no sabemos, pero por la misma causa, para no volver a llenar de significantes amo, allí donde no los hay, es decir para abrir la dimensión de la falta.

En cambio el médico tradicional, ejerciendo el lugar del Amo, responde a las demandas de su paciente, le deja sometido a la relación de amo-esclavo, haciendo metonimia de su posición habitual y cómoda, le deja listo para funcionar correctamente en el sistema nuevamente.

Pienso que los imperativos de la moral médica tradicional deben ser cuestionados, y es precisamente en este punto donde se hace más intensa la apelación a la ética.

Hoy más que nunca se requiere de una consciencia ética que incluya el deseo como lo más propio del ser, lo más auténtico, su particularidad, su poder erótico, su poder moral, su capacidad creadora, su libertad, su lucha.

Pero no es una tarea fácil, pues implica de todos y cada uno un esfuerzo cotidiano destinado a acortar la distancia que media entre los ideales y las realidades entre lo que debe ser y lo que de hecho es. La ética del deseo en lugar de proponer una armonía entre el ideal y la realidad mantiene un intento de derrocar los ideales para poder acceder a los hechos, al acto a eso que permite acceder a tomar decisiones para poder salir del círculo vicioso que parasita al sujeto en una lucha constante con el ideal.

Así la situación límite que suele expresar el enfermo pone al ser humano en efecto ante su condición de "cuerpo" e incluso ante la vivencia de sí mismo como "objeto", es poseedor de una marcada vulnerabilidad emocional y psíquica, que sólo unos cuantos logran superar, por la vía de la afirmación de su deseo, de su *ethos*, de un ethos particularmente heroico dado a la adversidad de su situación.

Así, podemos decir que el imperativo moral del médico impone intrínsecamente un afán de dominio sobre el otro, produce la tentación de ejercer el poder que otorga el saber queriendo ir mas allá de los límites infranqueables que les señala la ética engendrando así calamidades aún peores. En otras palabras el imperativo moral del médico, provoca como bien Freud dio cuenta una vez más una especie de saber totalizante, desgarrador del deseo y de la particularidad del paciente. Pues a diferencia de la posición del analista, el médico da respuestas, satisfaciendo tanto la demanda del paciente como su propia satisfacción personal frente al ejercicio de su poder.

5.- El deseo: más allá del destino (fatum) del sujeto.

Por ser libre en su ser mismo, el hombre se convierte en el ser de su propio hacer. He aquí la clave de la responsabilidad del sujeto, pues al ir descubriendo a manera dialéctica la fuerza de su ser, el sujeto deviene creador de su historia.

Sin embargo, la libertad de ser en sí mismo, requiere de la responsabilidad hecho que va en contra en ocasiones de las mismas resistencias del sujeto el hecho de hacerse responsables de sí mismos, de sus actos y de su deseo les implica tal terror, que prefieren subordinarse al Otro y de esta manera deciden no hacerse cargo de ellos mismos, otorgándole al otro que en ciertos casos inclusive puede ser “dios”, el “padre”, el “gobierno”, el “orden público”, ley que se imponen ellos mismos a la cual prefieren subordinarse a la manera del obsesivo, por ejemplo, en su “eterna deuda” simbólica con el padre, hecho que lo deja parasitado.

Este tipo de culturas donde la libertad esta casi fuera de lo posible dentro del marco histórico son ciertamente situaciones límite que reducen la condición humana pues sumergen al hombre en el reino de lo fatal, de la pura necesidad o de la mera supervivencia.

La paradoja de la libertad es que aún en tanto el hombre se haya condicionado por la naturaleza, por su propia naturaleza, es que la libertad se afirme en su incondicionalidad, el ejercicio de la libertad no se produce, sin más, como una simple “consecuencia”, la realización del deseo en este caso es innecesaria, no depende de tales condiciones sino de la propia libertad de la libre libertad. Ella, en efecto solo está donde se ejerce.

En tanto las culturas sigan elevando los bienes de Poros, se estrecharán cada vez más las condiciones de posibilidad de libertad. Pues el carácter de Penia de vacío, de falta, ha querido ser taponeado por la cultura de los bienes. Y justamente en la cobertura de esta falta constitutiva del ser radica también la cancelación del deseo, así como la naturaleza creativa construida por obra de la decisión y la acción de los hombres, por su esfuerzo de ser como el precio de su libertad.

Así la condición deseante del ser se ve puesta en escena siempre a expensas de la *Tyché* pero también a expensas a la vez de sí mismo, de su destino interior, de su extremadamente frágil libertad. La libertad es en este sentido más que otra cosa un problema, una pregunta que requiere de una profundidad más amplia. Podría decirse metafóricamente hablando que la vida humana se “teje” con dos hilos: el del “destino” y el de “la libertad”. Pero en realidad habría que añadir un hilo más que sería el del “azar” o de la suerte.

El destino es en efecto el conjunto de determinaciones o determinismos que configuran la realidad concreta del ser humano lo que puede llamarse el ser dado, el lenguaje del sujeto preconcebido por el deseo del Otro, hecho que tiene carácter de destino o de fatalidad. Pues su rasgo distintivo es que se da como algo necesario, determinado o determinante y sus efectos pueden ser predeterminables, por este hecho son fatales.

El azar en cambio es imprevisible, tiene el significado de algo innecesario, contingente, fortuito, que está permanentemente apareciendo pero que no se desprende del todo de lo determinado, el azar es la aparición del deseo en contraposición al deseo

del Otro. Es lo que promueve el movimiento y el flujo de la vida, los cambios, las transformaciones, el devenir del sujeto.

La metáfora del juego de ajedrez ayuda para ejemplificar el problema de la libertad del sujeto: un número determinado de piezas diferenciadas pero definidas con unas posibilidades delimitadas de movimiento; unas reglas de juego y unas leyes que definen el movimiento de las piezas, lo que puede y no puede hacer cada una y desde estas leyes determinadas enriquecidas por el juego del otro, con ello, se hace posible “el juego”: el juego existencial del deseo y el deseo del Otro. Así cada uno va afirmando su deseo, o su fracaso de alcanzarlo.

A partir de esto podríamos hacer alusión ahora a los juegos del lenguaje, el juego del lenguaje ayuda para descomponer la frase del Otro que ha quedado impuesta en el sujeto. Pues se trata entonces, de que el hombre determinado y más que por otra cosa por su inconsciente en donde radica el imperativo del deseo del Otro pueda jugar con este lenguaje en lugar de verse destinado por él. Pero estas determinaciones son las que provocan el juego al mismo tiempo, así que la realidad siempre es posible para el hombre, susceptible de ser o de no ser de otro modo, es decir siempre hay alternativas y opciones por limitadas que estas sean.

La libertad no es carencia de determinaciones, pues no hay libertad si no hay lucha, la libertad es ciertamente lucha. Esta es la causa constitutiva de la ética del deseo, una lucha por el deseo del sujeto en contra de su propia fatalidad.

Con ello inclusive se podría pensar en una cultura en devenir, en donde se afirmen cada vez más las condiciones de posibilidad de la libertad en contra de las situaciones en

que predomina el orden de lo necesario, acotando verdaderamente el campo de lo libre y de lo posible.

Sin embargo, el hombre posee también la capacidad creadora, de transformar que implica la acción ética la cual es en efecto creadora del carácter o del *ethos*, del modo de ser, de la segunda naturaleza ética que define al hombre como tal. Éste es en el punto donde convergen ética, libertad y deseo.

6.- Otro modo de libertad

Así podríamos hablar de tres modos diferentes de ejercer dicha libertad:

1. Como ausencia de la misma, como evasión de ella, como auto-invalidación, como pasividad e irresponsabilidad. La falta de deseo en el sujeto, promueve la inercia a obedecer las tendencias regresivas, la sumisión a la fatalidad. Esta es la forma que más impera en los sujetos de la actualidad.
2. Como uso negativo de la libertad. Se trata de una modalidad activa de una acción que opta por el dominio y la destrucción. Es también otra forma de esclavitud, de expresión fallida de la libertad real.
3. La libertad creativa basada en el poder erótico de trascendencia que se origina en los impulsos primigenios o inconscientes. En este caso la libertad es consciencia y vivencia de indeterminación que proviene del vacío o la oquedad del no-ser que conlleva lo meramente posible. De ahí a que conlleve como a una especie de vértigo o como fuente de angustia, como vieron también Kierkegaard y posteriormente Sartre²⁴⁵.

Este saber de lo indeterminado y vacío es sin embargo solo un momento de libertad, pues al mismo tiempo implica decisión y determinación. Porque la libertad es

²⁴⁵ *Ibíd.*, pp. 117-118.

ante todo, el paso de lo posible a lo real, es la acción ética transformadora radicalmente del orden de la demanda al orden del deseo.

En palabras de Lacan: «Ser psicoanalista es estar en una posición básicamente responsable, en tanto es aquel a quien se le confía la operación de una conversión ética radical aquella que introduce al sujeto en el orden del deseo»²⁴⁶.

Así dicha acción transformadora puede considerarse una realización, por eso la libertad sólo está donde se ejerce. La libertad es esfuerzo y en especial la acción creadora sólo se logra superando las fuerzas opuestas a la inercia, la regresión y el narcicismo como diría Freud.

Pero también, la libertad es soledad, la libertad es un vuelco hacia al propio ser, hacia uno mismo, hacia el propio querer, el ser libre realiza su autenticidad, se inscribe fuera de las cadenas infinitas metonímicas del lenguaje, fuera de la ley, fuera de lo simbólico. Esta soledad es justamente autenticidad y autarquía, el que se rige por sí mismo.

Me recuerda a una frase de Foucault: «el mayor propósito de la vida es convertirte en otro que no eras al principio». En ello reside la fórmula de la mutación de un orden a otro.

Otra de las implicaciones importantes en las que se desprende este último estilo de libertad es que en la medida misma en que se alcanza hay una ruptura del discurso del amo-esclavo: el sujeto ético se libera a sí mismo de dicha dialéctica neurótica que impera en el sistema social y ha imperado a lo largo del sistema de pensamiento inclusive de otro modo, como diría Lacan desde otro discurso, pero donde el eje es la lógica del amo y el esclavo, enmascarado bajo el nombre de capitalismo. El sujeto ético se libera de esta

²⁴⁶ Jacques LACAN, *Problemas cruciales del psicoanálisis*, 1965, Buenos Aires, Paidós.

dialéctica morbosa, pues entra dentro del orden del deseo y no del orden fálico o de la demanda. Atraviesa las relaciones de dominio y dependencia.

En el marco de la filosofía existencial podríamos encontrar ciertas claves para descifrar mejor estas cuestiones de la libertad. Por ejemplo, Heidegger establece precisamente el ser-con (*dasein*) como constitutivo del hombre. El ser-con, que tiene que ver con la lógica fálica en Lacan, pues estaría dentro del orden del tener, dentro de la necesidad. Este es un símbolo de "banalidad" y "caída", pues la formación de la genuina personalidad, de la autenticidad, no consiste en una forma de vinculación positiva, sino lo contrario, consiste en asumir "la angustia ante la muerte".

Sartre por otro lado dice que las relaciones humanas están concebidas dentro de un "círculo infernal" donde el "ser-para-sí", el sujeto libre, sólo se afirma y se realiza en la medida en que aniquila el "ser-para otros", el que aniquila la mirada del otro, pues es él quien cosifica al sujeto, evitando así que "le robe el ser"²⁴⁷.

Hacia este último punto, me parece que se dirige el grafo del deseo o de la subversión del sujeto en Lacan, y le nombra subversión del sujeto pues justamente hay una caída del otro que es lo que permite pasar al sujeto hacia el orden del deseo, pasar de la demanda, de la lógica infernal del amo-esclavo.

Sin embargo, la diferencia que encuentro entre Lacan y los existencialistas, es que Lacan no negativiza al otro, ni tiende a la eliminación del otro en tanto tal, sino que lo concibe desde el lenguaje mismo, desde el discurso del sujeto que poco a poco ira deconstruyendo el deseo del otro en vías de un otro lenguaje más auténtico desde la perspectiva del ser del sujeto.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 122.

Lo que queda claro, es que la ética del deseo es en efecto dimensión de profundidad, obra de la reflexión pero sobre todo de ese vuelco que el sujeto hace sobre sí mismo para recaer sobre sí y hacerse dueño de sí en una especie de autarquía.

Por ello Heidegger, menciona que en lugar del ser-ahí hay siempre una distancia que hace relativa la relación entre el ser, el ahí, y el otro, el ser relativamente ahí, o el ser relativamente a otro.

Freud dio cuenta de que la cultura de su época, anquilosaba y petrificaba a los sujetos. Es un hecho que cuando la sociedad petrifica, el sujeto se afirma a sí mismo oponiéndose al todo social. Pero también es cierto que ante la crisis de los valores de la época actual, hay una fuga hacia los bienes banalmente materialistas hacia el consumismo o jugando un poco con el lenguaje: con-su-mismo patrón, su mismo imperativo moral.

Esta oposición del sujeto frente al todo social, implica cierta violencia.

8.- Otra forma de violencia

La violencia tiene varios niveles. Puede ser física, psicológica o también moral. También podemos hablar sin embargo, de "violencia revolucionaria" o bien "conservadora" e "institucionalizada". Puede ejercerse contra el otro, contra sí mismo, contra la naturaleza, puede tratarse de violencia directa o bien enmascarada. Esta diversidad de violencias provoca un problema²⁴⁸.

Por nombrar algunas características de la violencia. Es fuerza primitiva, indómita, impulsiva y brutal, conjunta fuerza y destrucción, es fuerza de opresión y de sometimiento, (sado-masoquismo) basado en la lógica del amo-esclavo o sujeto-objeto,

²⁴⁸ *Ibíd.*, p. 134.

también es en esencia *hybris*, desmesura, ruptura de los diques y los límites, de ella surgen las pulsiones de muerte agresión, odio, como compensatorio, signo de impotencia, de fracaso, de insensibilidad y de frustración.

Con lo cual encontramos dos ejes fundamentales, la violencia que surge de la frustración desprendida de la lógica del amo-esclavo y la violencia que surge para pasar a otra lógica y que responde a la lucha por la vida. En el primer tipo de violencia hay un carácter de fatalidad. En la segunda encontramos una forma inclusive curativa, pues es entendida como fuerza liberadora, emancipadora, disruptiva. La violencia como "partera de la historia" según la llamó Marx. La violencia como destructora de las cadenas, la renovación de la vida, en otras palabras la violencia como arma de libertad.

Pero esto es en la medida en que justamente a partir de este modo de violencia que se accede en el terreno ético hacia una libertad, libertad que implica el atravesamiento del círculo de dominación, de la fuerza que somete y cosifica, estar en una posición ética es como dice Sófocles y que Lacan señala como una forma de definir al ser en el coro de Antígona: como la más maravillosa-terrible (admirable-pavorosa) de todas las criaturas.

La causa que hace pavorosa a Antígona es justamente porque transgrede los límites de la ley y de Creonte, con lo cual pasa a otro orden; al orden del deseo. Con esto podemos decir que no hay una posición pasiva ni tolerante en el sujeto que deviene ético. Pues la tolerancia "soporta" lo que a la vez reprueba, la tolerancia es un ideal que cubre el odio y el desprecio por el otro. Tolerar es una manera de ofender. La tolerancia no reprueba sino permite, se hace cómplice, con lo cual la posición de pasividad aprueba y tolera todo como una forma de *laissez-faire* con el fin de mantener el status-quo del bien

social y común. La tolerancia se inscribe en el orden de la necesidad, pues es justamente la tolerancia la que nos lleva a sostener el ideal de igualdad, en lugar de la aceptación por la diferencia.

La diferencia de la que Lacan habla como la no relación sexual. La diferencia entre los sexos, y la diferencia entre las personas, para procurar preservar lo heterogéneo en lugar de lo homogéneo y lo normal.

Con esto podemos decir que la tolerancia no exige soportar situaciones indignas del hombre y un dominio inhumano y despectivo. La crítica de esas situaciones es perfectamente compatible con ella. Sin esa crítica, la tolerancia se convierte en imperdonable indiferencia respecto del destino del sujeto.

Así, el saber analítico, no sólo propone un saber hacer nuevo y diferente respecto del discurso del amo sino que podemos llegar también a la formulación de otra lógica ética, una ética del deseo.

Epílogo

Para concluir, me gustaría retomar la pregunta de Lacan: ¿Ha actuado usted en conformidad con el deseo que lo habita?

Retomando la pregunta de Lacan del seminario dedicado a la *Ética del psicoanálisis*, y que a su vez crea la tercera máxima ética del psicoanálisis, como ya vimos en el primer capítulo de esta investigación, vemos al nivel de conclusiones que esta pregunta no es nada fácil de responder, ya que apunta a aquello que nos habita, que nos atraviesa, que nos agujera, que nos deja en falta y que la vez no podemos saber casi nada de ello.

De este deseo, entonces, quedan abiertas muchas preguntas ya que como hemos visto a lo largo del recorrido de esta tesis el deseo que nos habita no es propio, es decir, es un deseo investido por el discurso de nuestros padres, de la sociedad, de los tutores, de los docentes, de las leyes, de la economía, de la lógica del sistema entre otros. Con ello podemos entonces apreciar también que muchos de nuestros pensamientos y acciones son moldeadas para fines previamente establecidos y no por nosotros ni nosotras mismas.

Sin embargo, esta dificultad no es del todo un impedimento para partir hacia cierta ruptura con respecto al deseo del Otro y poder encontrarnos con nuestro propio deseo.

Sin duda, para llegar a ello se tendrá que realizar un camino sinuoso, en el cual nos encontraremos con la angustia, con nuestro propio ser reflejado con aquello que no queremos afrontar, y es a partir de estas pequeñas subversiones como podemos tener encuentros fugaces con el deseo.

Fugaz, porque es imposible, es decir, fuera del campo de lo simbólico. Así la ética del deseo es la búsqueda de un camino que puede proporcionar mayor libertad en una sociedad sujeta a los aparatos ideológicos: cadenas de sujetos, sujetos a los pensamientos hundidos en el consumismo emergente en lugar de deseo propios.

«Es lo más arduo que puede proponérsele a un hombre, y a lo que su ser en el mundo no lo enfrenta tan a menudo: es lo que se llama tomar la palabra, quiero decir la suya, justo lo contrario a decirle sí, sí, sí, a la del vecino»²⁴⁹.

Con esta referencia podemos concluir que la búsqueda del deseo también tiene que ver con autorizarse a tomar la palabra, la propia, tener la posibilidad de crear un discurso propio y singular.

²⁴⁹ Jacques LACAN, seminario 3, *Las psicosis*, Buenos Aires, Paidós, p.

BIBLIOGRAFÍA PRINCIPAL

FREUD, Sigmund:

-Obras Completas, RBA Biblioteca de psicoanálisis (trad. Luis López Ballesteros y de Torres a partir de la edición de Biblioteca Nueva), Madrid, 2006.

-Obras Completas, ordenamiento de J. Strachey, trad. J.L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1978-1985, 24 vols.

LACAN, Jacques:

-Seminario 4, *Las relaciones de objeto*, (1956-1957), Buenos Aires, Ed. Paidós.

-Seminario 5, *Las Formaciones de lo inconsciente*, (1957-58), Buenos Aires, Ed. Paidós.

-Seminario 6, *El deseo y su interpretación*, (1958-1959), Buenos Aires, Ed. Paidós.

-Seminario 7, *La ética del psicoanálisis*, (1959-1960), Buenos Aires, Ed. Paidós.

-Seminario 8, *La Transferencia*, (1960-1961), Buenos Aires, Ed. Paidós

-Seminario 12, *Problemas cruciales del psicoanálisis*, 1965, Buenos Aires, Ed. Paidós.

-Seminario 20, *Aún*, (1972-73), Buenos Aires, Ed. Paidós.

-Seminario 21, *Los nombres del padre*, (1973-74), Buenos Aires, Ed. Paidós.

BATAILLE, Georges:

- *El erotismo*, 1957, España, Tusquets.

- *L'expérience intérieure*, 1961, París, Gallimard.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL:

-ALEMÁN, J., *Lacan en la razón posmoderna*, 2000, Málaga, Miguel Gómez ediciones.

-----, *Para una izquierda lacaniana*, 2009, Buenos Aires, Grama ediciones.

-ARENDT, H., *Qué es la política*, 1997, Barcelona, Paidós.

-ARISTÓTELES, *Política*, 2004, Madrid, Gredos.

-----, *Ética a Nicómaco*, 1999, Madrid, Alianza Editorial.

-AUTIQUET, M., *El psicoanálisis*, 2002, Buenos Aires, Siglo XXI.

-BAIGORRIA, O., *Georges Bataille y el erotismo*, 2003, Móstoles, Madrid, Campo de Ideas.

-BEUCHOT, *Posmodernidad, Hermenéutica y Analogía*, 1996, México, Universidad Intercontinental.

-BLANCHOT, M., *L'Amitié*, 1985, París, Gallimard.

-----, *La communauté inavouable*, 1991, París, Minuit.

-CAMPS, V. (comp.), *Historia de la Ética*, 1993, vol. 3, Barcelona, Crítica.

-EIDELZSTEIN, A., *El grafo del deseo*, 2007, Buenos Aires, Letra Viva.

- GONZÁLEZ, J., *El poder de Eros*, 2000, México, Paidós.

- GREENSON, R., *Técnica y Práctica del psicoanálisis*, 1999, México, Siglo XXI.
- HEGEL, *La fenomenología del espíritu*, 1966, México, Fondo de Cultura Económica.
- HEIDEGGER, M., *Filosofía, Ciencia y Técnica*, 2003, Chile, Ed. Universitaria.
- KANT, I., *Fundamentación metafísica de las costumbres*, 2004, México, Porrúa.
- KOJÉVE, A., *Introduction à la lecture de Hegel*, 1947, Paris, Gallimard.
- KLOSSOWSKI, P., *Sade, mi prójimo*, 2008, Buenos Aires, Las Cuarenta.
- LAPLANCHE, J. y PONTALIS, *Diccionario de Psicoanálisis*.
- MORENTE, G.M., *Lecciones preeliminares de filosofía*, 1989, México, Porrúa.
- MARINAS, J.M., *La ciudad y la Esfinge: contexto ético del psicoanálisis*, 2004, Madrid, Editorial Síntesis.
- , *El síntoma comunitario: entre polis y mercado*, 2006, Madrid, A. Machado Libros.
- MILLER, J.A., y LAURENT, *El Otro que no existe y sus comités de ética*, 2005, Buenos Aires, Paidós.
- , *Los paradigmas de la jouissance*, 1999, París, *La Cause Freudienne* No. 43.
- , *Conferencias Porteñas*, 2009, Tomo I, Buenos Aires, Paidós.

- PLATÓN, *República*, 2003, Madrid, *Gredos*.
- , *El banquete*, 1998, Madrid, *Tecnos*.
- SADE, M., *La filosofía del tocador*, 1795, España, *Tusquets*.
- TORRETTI, R., *Kant*, 1980, Buenos Aires, *Ed. Charcas*.
- VATTIMO, G., *El fin de la Modernidad*, 1986, Barcelona, *Gedisa*.
- VÁZQUEZ, Roca, *Semblanza Filosófica de Rorty*.
- WALLWORK, E., *El psicoanálisis y la ética*, 1994, México, *Fondo de Cultura Económica*.
- ZÍZÉK, S., *El espinoso sujeto: El centro ausente de la ontología política*, 2001, México, *Paidós*.

